

جوناثان رى
وج .أو .أرمسون
الموسوعة الفلسفية المختصرة

ترجمة

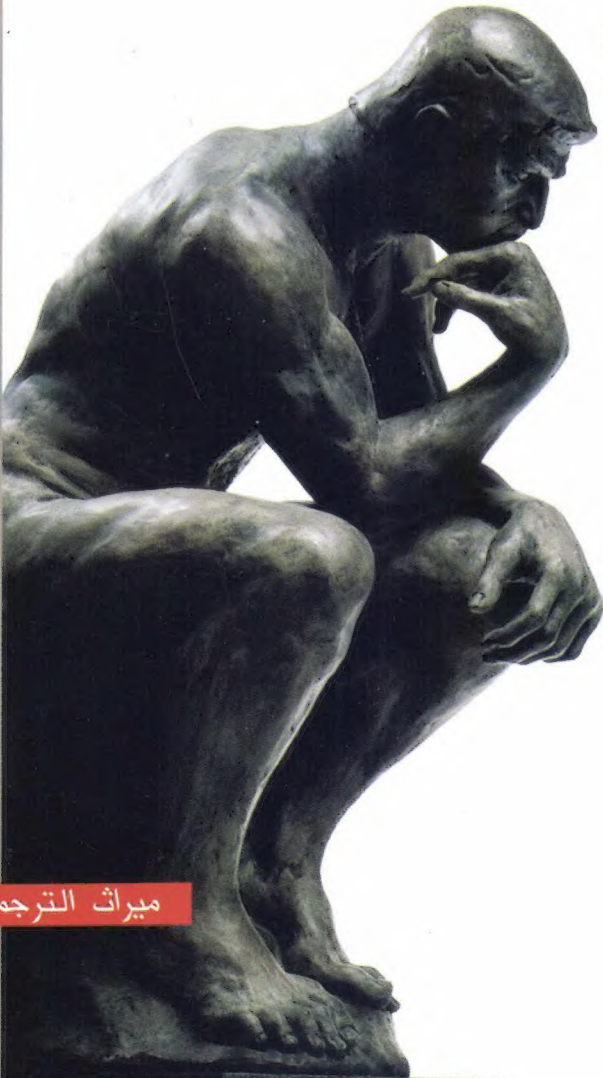
فؤاد كامل

جلال العشرى

عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود



لقيت هذه الموسوعة الفلسفية المختصرة في نصها الأصلي الإنجليزي نجاحا لافتا. فقد أعيد طبعها بعد صدورها في سنة 1960 ثلاث مرات، وصدرت في نسخة ورقية للغلاف. وفي سنة 1989 صدرت منها طبعة جديدة مزيّدة ومنقّحة. وهو نجاح يدل على حيوية الموسوعة وقدرتها على البقاء. وظهر بعد صدورها أكثر من موسوعة فلسفية، ولكنها ظلت صامدة محتفظة بمكانتها وقدرتها على الإفادة.

الموسوعة - بشكل عام - تعد مدخلا ودليلا إلى عالم الفلسفة، وتشجع من شاء على الاستزادة ومواصلة البحث. ويزيد من فائدة الموسوعة في نسختها العربية أن الدكتور زكي نجيب محمود راجع الترجمة التي اختار لها ثلاثة من تلامذته مراجعة دقيقة، وأضاف إليها عدة مقالات من تأليفه عن الفلسفة الإسلامية، وبذلك أصبحت مستوفاة بقدر الإمكان من وجهة نظر القارئ العربي. وتعد بعض المقالات التي كتبت لها خصيصا بين الأعمال ذات القيمة الباقية في ميدانها. وهي ما زالت في نسختها العربية التي صدرت طبعتها الأولى في سنة 1962 سلاحا قيما في يد طلاب الفلسفة والقراء المستنيرين. ويرجع ذلك إلى مزية رئيسية، وهي أنها اتخذت لنفسها منذ البداية وضعا تنفرد به وهو استهداف القراء غير المتخصصين في المقام الأول، والتوجه نحو جمهور واسع النطاق من دارسي الفلسفة ومحبيها.

الموسوعة الفلسفية المختصرة

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحي

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2287
- الموسوعة الفلسفية المختصرة
- جوناثان رى، و ج. أو. أرمسون
- فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق محمودى
- زكى نجيب محمود
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

The Concise Encyclopedia of Western Philosophy
By: Johnathan Ree & J.O. Urmson
Copyright © First published 1960 by Unwin Hyman
Third edition published 2005 by Routledge, 2 Park Square,
Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN
Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group
Arabic Translation © 2013, National Center for Translation
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

الموسوعة الفلسفية المختصرة

تأليف: جوناثان رى، و ج. أو. أرمسون

ترجمة

فؤاد كامل و جلال العشرى و عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود



2013

الموسوعة الفلسفية المختصرة/ نقلها عن
الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد
الصادق محمودى؛ واجمعها وأشرف عليها زكى
نجيب محمود . - القاهرة : الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٣.

٦١٢ص: ٢٨سم. - (المركز القومى للترجمة)

تدملك ٤ ٢٠١ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الفلسفة - موسوعات.

أ - كامل، فؤاد. (مترجم)

ب - العشري، جلال. (مترجم مشارك)

ج - محمودى، عبد الرشيد الصادق . (مترجم مشارك)

د - محمود، زكى نجيب، ١٩٠٥ - ١٩٩٣. (مراجع ومشرّف)

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٣ / ٣٤٠٣

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 201 - 4

ديوى ١٠٢

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية
المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها
فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

مقدمة

بقلم المحرر

عبثا عن حل للفر الكون بل انه سيبحت عبثا عما يقال عن حقيقة المادة أو عدم حقيقتها ، وعما اذا كانت المعايير الأخلاقية موضوعية أو ذاتية ، أو عن العلاقة بين العقل والبدن . لكن يبقى مع ذلك مهام كثيرة أخرى يمكن لموسوعة فلسفية أن تؤديها ، فمن الممكن - أولا - تقديم شروح للمصطلحات الفنية الرئيسية التي يستخدمها الفلاسفة على اختلاف آرائهم ، ذلك أن مصطلحات من قبيل « تحليلي » و « مقولة » و « كلي » و « جدل » و « معطى حسي » تستخدم في النصوص الفلسفية بصفة مستمرة ولا يمكن لمعجم - حتى ولو كان أفضل المعاجم - أن يقدم لها شرحا وافيا . ثم يمكن - ثانيا - تقديم عرض للإجابات الرئيسية عن الأسئلة الفلسفية ، أعني لتلك المواقف النموذجية التي يشيع الأخذ بها شيوعا جعلنا نطلق عليها أسماء من قبيل الواقعية ، والمثالية ، والواحدية ، والثنائية ، والاسمية ، والتصورية ، والعقلية ، والتجريبية ، فهذه المذاهب أقرب إلى أن تكون هياكل لمواقف فلسفية منها إلى أن تكون إجابات وافية ؛ وإن فيلسوفا جديرا بالاعتبار لا يمكن أن يوصف وصفا وافيا بأنه يعتقد مزيجا - أي مزيج - من هذه المذاهب ، لأن لديه دائما إضافته الجديدة الخاصة به والتي يتصدى لتقييمها . لكن قراءة الفلسفة مستحيلة على من يبتغيها دون شيء من الفهم لهذه المصطلحات وذلك على الرغم من خطورة الكثير منها وتضليلها .

ثم يمكن - ثالثا - عرض أعمال الفلاسفة وآرائهم كل على حدة بصورة موجزة ؛ نعم انه لا شك في أن هذا العرض لن يغنى كل الغناء عن

لعل هناك ميادين للبحث تقتصر فيها المهمة الرئيسية للقائم بعملية التجميع لموسوعة ما ، والمفتبط لما يفعل ، على جمع طائفة من المقالات المحايدة التي تعرض النتائج الرئيسية المتفق عليها . والظاهر أن هذا القول يصدق بالنسبة للعلوم الا فيما يتعلق بأحدث ما وصل إليه البحث من تخوم ، وما لا يزال تأملات عند طلائع السير العلمي . أما الفلسفة ، فليس فيها مجموعة من النتائج متفق عليها باجماع محترفيها ، وذلك لأسباب سنبسطها في موضع تال من هذه المقدمة .

قال ديكارت في كتابه « مقال في المنهج » :

« ليس في نطاقها (أي في نطاق الفلسفة)

أمر واحد ليس موضعاً للخلاف حتى اليوم . » وهو قول يصدق في القرن العشرين صدقه في القرن السابع عشر . ومن هنا كانت أية مجموعة من الإجابات التي توضع لمشكلات الفلسفة الرئيسية - باللغة ما بلغت شهرة مؤلفيها - اما أن تمثل وجهة واحدة من بين مالا يحصى من وجهات النظر وأن تكون بمثابة بيان حزبي ، واما أن يظل يناقض بعضها بعضا . ويترتب على هذا أنه لا يمكن لأية موسوعة فلسفية أن تضطلع بتقديم إجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة دون أحد أمرين : فاما أن تخذع قراءها بأن تصور لهم ما هو في حقيقة الأمر أحد الآراء المتخصصة على أنه الإجابة المتفق عليها ، واما أن تربكهم بسلسلة من الإجابات المتعارضة ؛ ولما كان الأمر كذلك فقد آثرنا ألا نجيب عن هذه الأسئلة اطلاقا .

ولهذا فالباحث في هذه الموسوعة سيبحت

مقالة لا يتجاوز عدد كلماتها مائة كلمة ، أما اذا أردنا أن نقدم عرضا لآراء كانت ، كائنا ما كان هذا العرض ، فمن المحقق أن شيئا يقال في فقرة أو فقرتين قصيرتين لابد أن يتصف بما هو أسوأ من عدم النفع ، لأنه سيكون غير مفهوم في معظمه ومضللا حيث يكون مفهوما . والواقع أن المقالة التي عن كانت في هذه الموسوعة تشمل ستة آلاف كلمة تقريبا ، وسوف يتبين القارئ المطلع على الفور - وهذا ما ينبغي أن نطالب القارئ غير المطلع أن يسلم به - أن هذه المقالة عرض بسيط واضح لفلسفة كانت كأقصى ما يكون العرض البسيط الواضح لفلسفة كانت اتفاقا مع الدقة ، وأن ليس فيها ما يمكن أن يحذف في عرض يسعى الى انصافه ؛ فستة آلاف كلمة في هذه الحالة هي الحد الأدنى الملائم لتوافر الدقة وامكان الفهم .

الايجاز المسرف في المقالات ، كل على حدة ، ليس اذن بالمنهج المعقول لتحقيق ايجاز شامل في المجموع ، لذلك حددنا العدد الاجمالي للمقالات التي تحتويها (هذه الموسوعة) متبعين في ذلك مبدأ هو : أنه من الأفضل أن نحصل على عدد متوسط من المقالات المفيدة من أن نحصل على عدد كبير من المقالات غير المفيدة ، هذا على الرغم من أن للاختيار نقائصه . وبصرف النظر عن المجهود البين الذي بذلناه لتضمين الموسوعة ما هو مهم بدلا مما هو غير مهم وللتنبؤ بما عسى أن يبحث عنه القارئ على أرجح الظن ، فهناك عدد من المبادئ التي قامت في عملية الاختيار بدور من المفيد أن نطلع عليه القارئ .

أول المبادئ وأهمها هو أننا اخترنا تفسيراً ضيقاً الى حد ما لما عساه أن يكون قوام الفلسفة ، تفسيراً أقرب الى ما تعارف عليه الفلاسفة المحترفون في المأثور الفلسفي الغربي منه الى العرف الشعبي. فالفيلسوف في نظر التفكير الشعبي رجل صاحب مبدأ سام ، وهو معصوم كأقوى ما تكون عصمة الانسان مما يشغل الفانين من عامة الناس من

قراءة الفيلسوف نفسه ، لكن اما أن يمدنا بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الأرضية من الصورة ، واما أن يكون دليلاً أولياً يهديننا في قراءة مؤلفاته .

ويمكن - أخيراً - أن تشار إشارة يسيرة الى الميادين الرئيسية للبحث الفلسفي ، وذلك بمقالات تكتب عن المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال تحاول أن تبين ماهي المشكلات الفلسفية التي يعالجها الفلاسفة في نطاق هذه الميادين . ومعظم مقالات هذه الموسوعة يندرج في مجموعة أو في أخرى من هذه المجموعات الأربع وهي : شرح المصطلحات الفنية ، وتعريف بالمذاهب المشهورة ، وعرض للفلاسفة كل على حدة ، ووصف عام للميادين الرئيسية في البحث الفلسفي. لكن أكثر الكتاب أمانة ونزاهة لابد - حتى في مقالات من هذا القبيل - أن يقع في شيء من التحيز لأنه لابد أن يختار ويشرح ويفسر ؛ بيد أنه في امكان القارئ اذا ما وضع في اعتباره هذا التحفظ الذي لا مناص منه ، أن يطئن الى أنه واجد هنا معلومات دقيقة بدلا من تعبيرات يتحيز بها أصحابها لرأى خاص .

على أن هذه الموسوعة موجزة ، ولا جدال في أن تحقيق ايجاز يقتضي حذف المواد التي لا تقتضيها الضرورة . لكن على المحرر مع ذلك أن يواجه قرارات عسيرة ؛ فهل يحاول أن يضمّن الموسوعة مقالات في كل موضوع قد يتوقع أو قد يأمل قارئ - غير مسرف في توقعه أو أمله - أن يجد عنه بعض العلم ؟ ان محاولة كهذه مصيرها الى الفشل ، لكنها حتى بصرف النظر عن هذا لا يمكن أن تتم الا نظير ايجاز المقالات جميعا ايجازاً شديداً. زد على ذلك أن هذا الاجراء معيب بنقص يحسم لنا الأمر حسماً وهو أن موضوعات كثيرة لا يمكن أن يقال فيها شيء يستحق الذكر في حيز مقالة قصيرة ؛ فتاريخ ميلاد كانت وتاريخ وفاته وقائمة بأهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن تكتب في

التجريد ، فليس في الموسوعة مقالة واحدة عن لورد كينز الذى ليس من عمل مطبوع يسهم به في ميدان الفلسفة الا رسالة في الاحتمال هامة لكنها عويصة . والقراء الذين يستطيعون أن يتناولوا مثل هذه الموضوعات وأمثال هؤلاء المؤلفين على نحو مفيد سيكونون في غنى عن ارشاد هذه الموسوعة .

ولقد افترضنا - ثالثا - أن القارئ لن يكون لغويا خبيرا ، وعلى ذلك أبعدها من الفلاسفة من ليست أعمالهم ميسورة في ترجمات انجليزية أو أننا قد تناولناهم بصورة لعلها أوجز مما كان يجدر بمنزلتهم ؛ فهذه الموسوعة لا تزعم اذن أنها دليل شامل للفلسفة الحديثة ، وان كانت تحاول أن تتجاوز حدود الاتجاهات الفلسفية البريطانية والأمريكية المعاصرة .

لكن من العيب أن نزع أن في امكاننا أن نقدم لكل ما أوردناه وكل ما أبعدهنا مسوغا معقولا؛ فبصرف النظر عن أخطاء السهو التي تعزى لكون المحرر معرضا للخطأ بحكم طبيعته البشرية ، كان لا مناص من أن نتخذ بعض القرارات المرنه الجزافية فيما يتعلق بمحتويات (الموسوعة) . وان المحرر ليبادر الآن فورا الى التعبير عن أسفه لأولئك الذين كانوا يودون اختيارا غير اختيارنا ، فلو أنه استطاع أن يضيف الى ما اختار لأضاف الكثير ، لكن الواقع هو أن كل اضافة لما في الموسوعة كان لابد أن تقتضى حذف شيء آخر مما أوردناه .

وكان أصعب قرار واجهناه في اختيار المقالات هو القرار الخاص بالفلاسفة الأحياء الذين مازالت أعمالهم رهن التطور . فلقد أوردنا كثيرا من الفلاسفة الأحياء لكننا لم نتناول منهم أولئك الذين مازالت أعمالهم رهن التطور الا على نحو مختصر لا يدل على قيمتهم كلها ، وجعلنا الأفضلية لذوى الكتابات الميسورة في صورة كتب على أولئك الذين يغلب أن تكون كتاباتهم في المجلات

اهتمامات ومشكلات قصيرة الأجل ؛ فهو رجل هادئ لا يجفل في مواجهة الشدائد ، يحمل رسالة الى الناس تدلهم كيف يحيون أفضل حياة واحكمها ، رسالة تسمى « فلسفة الحياة » . لكن الفلاسفة في المآثور الغربى لم يحرزوا شهرتهم بفضل سمات من هذا القبيل حتى ولو كانوا يتصفون بها، فقد أحرز افلاطون وأرسطو والاكويني وديكارت ولوك وباركلى هيوم وكانت وغيرهم من الفلاسفة الغربيين مكانتهم العظيمة بطرق جد مختلفة عن هذه الطرق ، وانه ليعد - بصفة عامة - خروجا عن الموضوع أن نسال عن « فلسفتهم في الحياة » . ولعل الفلسفة في الغرب لم توائم هذه الصورة الشعبية الا لفترة قصيرة قرب ميلاد المسيح عندما كان الحكماء الرواقيون والابيقوريون يتجادلون في الطريقة التى ينبغى أن تعاش بها الحياة . أما الفلسفة الشرقية فباستثناء عدد قليل يستوقف النظر (من فلاسفتها) قد كانت في صورتها التقليدية أكثر اتفاقا مع هذا التصور الشعبى ؛ أما وقد قررنا أن نقصر مجالنا على الفلسفة كما مارسها كبار الفلاسفة الغربيين ، فقد أبعدها بناء على ذلك الفلسفة الشرقية التقليدية . وليس في هذا القرار ايحاء بأن الحكماء البوذيين والكنفوشيين غير جديرين بالاهتمام ، كل ما هنالك أن أعمالهم ليست على علاقة وثيقة بأعمال الفلاسفة الغربيين ، وأنه ليس من الممكن أن نجعل موضوعين في نطاق موسوعة واحدة موجزة . ولا شك أن اتخاذ قرار بشأن الطريقة التى ينبغى أن نحيا بها أهم من أى جهاد ذهنى فى سبيل الفهم النظرى ، لكن هذا المطلب الأخير هو مقصد الفلسفة الغربية.

والمبدأ الثانى للاختيار هو أننا قد جعلنا الأولوية لحاجات القراء غير المتخصصين ، وأننا بناء على ذلك قد اقتصرنا على أقل عدد ممكن من المقالات التى تتناول مشكلات على درجة عالية من الاحتراف، والتى تتناول الفلاسفة الذين تخصصوا فى تلك المشكلات ؛ وهكذا أبعدها تأملات المنطق المسرفة في

الاغريقى الكبير سترابو . وبصفة عامة فإن أى بحث يحفز اليه حب الاستطلاع النظرى أكثر مما تحفز اليه الحاجات العملية المباشرة كان يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الاصلى المتعارف عليه للكلمة .

فلما أخذت تلكم المباحث التى نسميها الآن بالعلوم تتكون ، صار من المناسب شيئا فشيئا أن نميز فى نطاق الفلسفة بين الاهتمامات الخاصة المختلفة بتسميتها «بالفلسفة الطبيعية» و «الفلسفة العقلية» و «الفلسفة الميتافيزيقية» . ومع ذلك فحتى وقت قريب كالقرن السابع عشر لم تكن الفلسفة الطبيعية تعد على عهد نيوتن سوى أنها اهتمام خاص فى نطاق موضوع واحد ؛ فالفلسفة الطبيعية فى نظر نيوتن الذى تخصص فيها كانت أبعد ما تكون عن علم ضيق الحدود كالفيزيكا المعاصرة كما يدل على ذلك قوله فى كتابه «الأسس» : « وعلى ذلك فإن كثيرا مما نقوله عن الله بناء على دراسة ظواهر الأشياء انما هو بغير شك جزء من الفلسفة الطبيعية » لكن لما تقدمت المعرفة بالرياضة البحتة أولا ، ثم بطبيعة العالم الفيزيكية فالكيميائية ، أصبحت هذه الدراسات مباحث يتفرغ لها الاخصائيون ، وذات مناهج يحتويها اهتمام الفيلسوف، وبذلك صارت علوما قائمة بذاتها. وكان علم الحياة - ذلك المجال الذى أسهم فيه أرسطو قديما بتلك المؤلفات العظيمة - هو العلم الذى انشق بعد ذلك (عن الفلسفة) ؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر ، استطاع هربرت سبنسر أن يؤلف نسقا فلسفيا يبتدىء بالمبادئ الميتافيزيقية الأولى وينتهى برسالة فى الأخلاق ويتضمن فيما بين البداية والنهاية كتابا فى علم الحياة ؛ لكن هذا المبحث كان فى طريقه بالفعل الى أن يصبح علما قائما بذاته . أما علم النفس الذى جرى العرف على تسميته بالعلم العقلى أو بالفلسفة العقلية ، فلم يصبح علما خاصا الا فى فترة تعيها الذاكرة الحية ومازال يدرس فى أكسفورد وكمبردج مقترنا عادة بالفلسفة . وعلى الرغم من أن المنطق متضمن فى هذه الموسوعة بوصفه جانباً من

المتخصصة ؛ فقد كان من المستحيل فى هذا الميدان الخاص أن نجعل منزلة الفيلسوف هى المبدأ الوحيد للاختيار .

ولعل القارىء يذكر قولنا فيما تقدم أننا قد تجنبنا المقالات التى تحاول أن تجيب اجابة مباشرة على مشكلات الفلسفة الكبرى لأنه ليس فى ميدان الفلسفة اجابات متفق عليها ، ولأن أية اجابة من هذا النوع تقدم فى هذه الموسوعة لابد أن تكون بناء على ذلك متحيزة وغير ملائمة على نحو ما لمحتويات موسوعة . ولقد يبدو هذا القول كما لو كان هجوما على الفلسفة معاديا لها ، ولقد يكون بمثابة تبرير للرأى الذى يردد فى غير قليل من الأحيان وهو أن دراسة الفلسفة حماقة لا طائل من ورائها ومثيرة للقلق . أفلا يبدو أن الفلسفة مضیعة للكلام دون جدوى ، وعلى الانسان أن يعرض عنها مادامت قدماء ثابتتين على الأرض ؟ فما أحرانا - اذن - أن نمحص الأسباب التى أدت الى هذا الذى ينقص الفلسفة من الوصول الى نتائج متفق عليها لتبين ان كانت مسوغا مقبولا لسائر ضروب التقرير العنيف التى تتعرض لها الفلسفة .

« الفلسفة » كلمة يونانية منقولة الينا بحروفها وهى تترجم عادة بعبارة « محبة الحكمة » ، لكن لعل الأفضل أن تترجم الى « محبة المعرفة » . على أنه لم يحدث قط أن عدت جميع المعارف مما يدخل فى نطاق الفلسفة ، فلم يحدث قط أن عدت المعلومات الجزئية العملية التى ليست لها دلالة نظرية مما يدخل فى نطاق الميدان الخاص بالفيلسوف ؛ فقد يعرف الفيلسوف أسماء جيرانه وكيف يمزج نوعا من أنواع الشراب، لكن معلومات كهذه لا تعد جزءا من الدراسة الفلسفية . بيد أن الفلسفة فى أول الأمر - وهذا ما ينبغي أن نؤكد - كانت تحتوى على كثير من ميادين البحث التى تعد الآن خارجه تماما عن نطاق قدرة الفيلسوف بما فى ذلك ما قد نسميه الآن بالعلم ؛ فحتى الجغرافيا قد عدت جزءا من الفلسفة فيما زعم لها الجغرافى

الفلسفة ، الا أنه قد أصبح في الوقت الحاضر من التعقيد الفني بحيث يدرس في بعض الجامعات في أقسام الرياضة أكثر مما يدرس في أقسام الفلسفة .

من هذا نرى أن مجال الفلسفة قد تقلص شيئا فشيئا ؛ فجميع البحوث النظرية في طفولتها هي جزء من الفلسفة ، ولا تكف عن أن تكون جزءا من الفلسفة الا حينما تصبح علوما راسخة ذات مناهج فنية خاصة بها ونتائج متفق عليها . وهكذا نجد في متناول أيدينا أحد الأسباب التي تفسر لنا لماذا لا يوجد في الفلسفة نتائج متفق عليها ؛ وهو أننا متى وجدنا منهجا وطيدا للسير في البحث وطريقة متفقا عليها لتحخيص الفروض في أى مجال من مجالات الفلسفة (او فيما كان يعد فلسفة فيما مضى) تكف عن أن نسمى هذا المجال فلسفة . ومن هنا كانت الفلسفة أما أنجبت العلوم كلها بالانقسام ، اذ كانت جميعها جزءا منها ثم ولدتها وعينت بها ابان طفولتها الواهنة ، أما وقد كبرت الآن فانها تثبت استقلالها بالطريقة الطبيعية التي يثبت بها الأطفال استقلالهم .

ولدينا فيما قدمنا تبرير كاف لدراسة الفلسفة بوصفها المصدر الأصلي لكل فهم نظرى للعالم ، ومن ثم - بطريق غير مباشر - فهي المصدر الأصلي لسيطرتنا على بيئتنا ؛ يضاف الى ذلك أنه قد يكون من قبيل التسرع أن نزعّم أنه ليست هناك علوم أخرى ماتزال في حضانة الفلسفة وهي في مرحلة الطفولة من نموها . فاذا كان هناك جانب من نشاط الفلاسفة مايزال يبذل بوصفه المحاولات الاستكشافية الأولى في علوم جديدة ، فان هذا يفسر لنا تفسيراً جزئياً على الأقل لماذا ماتنكف الفلسفة يعوزها أن تكون لها نتائج متفق عليها . فالى أن تتوّد دعائم علم ما من العلوم ، لا يستطيع أحد أن يعرف على نحو يقيني ماهى المناهج السليمة لتناوله ، أو حتى أن يعرف ماذا عسانا أن نفهده من وراء البحث فيه ؛ وكل ما هو مستطاع عندئذ هو

أن نتحسس منهاجنا في البحث تحسسا مستنيرا ، حتى يوفق العبقرى بمخالفة الحظ الى أن يضع العلم على أساس وطيّد ؛ ومثل هذا العبقرى لا يعرفه الناس بعدئذ بوصفه فيلسوفا بل يعرفونه بوصفه أول من أسس كذا أو كذا من العلوم .

ان أحدا لا يستطيع التنبؤ بعدد العلوم التي ستنتجها الفلسفة على مر الزمن ، وان يكن تهورا منا أن نفترض بأن هذه العملية قد بلغت ختامها . لكن هنا يثار السؤال عما اذا كان حتما علينا أن نفترض بأن هذه هي المهمة الوحيدة للفلسفة ، أعنى اذا كان علينا ألا نعد الفلاسفة أكثر من قابلات لتوليد العلوم التي يجدونها في مرحلة الأجنة ، فعلى أن نسأل عما اذا كان البحث الذى يشتغل به الفلاسفة الآن سوف يتحول بأسره فى يوم من الأيام الى طائفة من العلوم الخاصة ، أو أنه - ان لم يفعل - سوف يعد عقيما غير مجد كالتنجيم والعرافة ، أم أن هناك مجالا متميزا للفلسفة يختلف بطبيعته عن مجال العلوم بحيث لا تكون وصاية الفلسفة على العلوم الناشئة الا مهمة جزئية من مهام الفيلسوف .

لقد شاعت في تاريخ الفلسفة مزاعم كثيرة يدعى أصحابها أنهم أقاموا ميادين خاصة من البحث الفلسفى يمكن أن تعد النتائج فيها نتائج أو مستكشفات خاصة بالفلسفة؛ بل قد عدت الفلسفة ذاتها فى بعض الأحيان علما ، لكنه علم متميز من غيره من العلوم بموضوع بحثه الخاص . فبينما تقوم العلوم الأخرى - وهى العلوم التجريبية كما يسمونها ، كالفيزيقا وعلم الحياة وعلم النفس وأمثالها - ببحث العالم المحسوس ، تقوم الفلسفة بناء على هذه النظرة ببحث العالم المعقول الكامن وراء الظواهر التى تقتصر عليها العلوم ، بحثا لا بد له أن يجرى بطريق الاستدلال العقلى الخالص ودون أن يعتمد قط على الحواس . على أن الفلسفة قد وكل إليها - أحيانا أخرى - مهمة الكشف عن

من أشد الناس ذكاء بشأن العبارات السالبة وجواز صياغتها ؛ لأننا - وفقا لبرهانهم - حين نقول ان « القطة ليست بيضاء » ، فان الجزء الأول مما نقوله هو « القطة ليست (موجودة) » ، لكن اذا كانت القطة ليست (موجودة) لزم عن ذلك أن ليست هناك قطة ، ليس هناك شيء نقول عنه أى قول من الأقوال ، وعلينا أن نلتزم الصمت ، اذ لا يجوز الكلام الا عما هو كائن . هؤلاء الأذكيا كانوا مثلنا بطبيعة الحال على وعى بأن هذا البرهان خروجاً على الإدراك الفطرى السليم ، أو خروجاً على «الظن» بتعبير بارمنيديس ؛ لكنهم كانوا جادين فى متابعة البرهان الى حيثما انتهى بهم دون خوف من سخرية أفاضل الناس . وقد حل أفلاطون هذا الاشكال حينما بين أن قولنا ان القطة ليست بيضاء ليس معناه انكار وجود القطة ، بل معناه أن القطة تتصف بشيء آخر غير البياض ؛ فاذا استخدمنا اللغة الاصطلاحية قلنا ان أفلاطون قد فرق بين الاستعمال الوجودي والاستعمال الحلي لفعل الكينونة (١) . فنحن هنا اذن بصدد ازالة خلط بسيط ، وان لم يكن خلطاً صادراً عن غباء أو عن سذاجة فى التفكير ، لكننا لسنا بصدد نتائج موحية بل ولسنا بصدد نتيجة تقرر طبيعة النفى بصفة قاطعة ، لانه كان مايزال من الجائز - كما أثبت التاريخ فيما بعد على نحو واضح غاية الوضوح - أن يقع الناس فى الخلط والحيرة فيما يتصل بالنفى على أنحاء جديدة لم يتنبأ بها أفلاطون .

فالعبارات السالبة مبعث حيرة شديدة لكل من يفكر فيها ، ولن ينتهى قط مايدور حولها من مشكلات ؛ وكلما أزلنا من هذه المشكلات مشكلة ، حققنا بذلك تقدماً فلسفياً هو تقدم نحو الوضوح . لكنك لا تكاد تجد أية نتائج موجبة يمكن أن تعدها

تلك المبادئ العامة والموغة فى عموميتها مما قد نفرض أنه مشترك بين العلوم كلها وأن هذه العلوم كلها منظوية عليه أو مهمة تفسير العالم تفسيراً شاملاً مؤسساً على نتائج العلوم الخاصة كلها ، أو تقديم نقد عام للعلوم (وياله من زعم خطير عريض الادعاء !) ؛ أو أنه قد وكل اليها مهمة الكشف عن الافتراضات النهائية التى يتضمنها تفكيرنا بأسره . لكن بعض هذه المهام قلما حاولته الفلسفة رغم أنه مما اقترح لها أن تؤديه ؛ وحينما حاولت القيام ببعضها الآخر ، لم يكن يبدو عملها عادة أكثر من مجرد تأملات لعلها تكون غير مفهومة ، ولكنها من المؤكد بغير مسوغ يبررها فى نظر الجميع تقريباً فيما عدا أصحابها . فلا نستطيع اذن أن نرجو على أساس مزاعم من هذا القبيل أن نجد مسوغاً آخر للفلسفة ، ومجالاً خاصاً بالبحث الفلسفى ، على الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة الذين نادوا بهذه المزاعم قد أسهموا فى الفلسفة بأعمال عظيمة لا يسعنا أن نتجاهلها .

لقد رأينا أن سبباً من بين الأسباب التى تفسر انعدام النتائج الخاصة بالفلسفة هو أن هذه النتائج تعد ، حينما نصل اليها ، بدايات لعلم قائم بذاته ولا تعود تابعة للفلسفة ؛ وعلينا الآن أن ننقل خطوة أخرى فنرى أن ثمة مجالات أخرى فى الفلسفة يتحقق فيها شيء من التقدم ، وذلك حين يزول الاشكال عما كان يعد مشكلاً بادية الأمر . فلنسا هنا بصدد نتائج موجبة نقدمها بوصفها جزءاً من مستكشفات الفلسفة ، لا لشيء الا لأن قوام التقدم هنا هو زوال حيرة الناس ، أو ابطال ظنهم بأنهم بازاء مشكلة من المشكلات فى أمور كانت ذات يوم مثارا لحيرتهم ؛ فلعلنا نجد فى هذه الناحية ، ناحية ازالة الاشكال عما يبدو فى الظاهر مشكلاً ، مهمة واحدة على الأقل من مهام الفلسفة المميزة لها . على أن مثالا بسيطاً قد يعين القارىء على ادراك مانحن بصدده الآن رغم أنه لا بد أن يبدو مثالا تافهاً بحكم طبيعة الحالة ذاتها التى يتناولها : فى مستهل القرن الخامس ق.م. أخذت الحيرة طائفة

(١) هذه خاصة من خصائص فعل الكينونة فى اللغات الأوربية ، فقد تستعمله فعلاً وجودياً فتقول «القطة كائنة» وقد تستعمله رابطة بين الموضوع والمحول كان تقول « القطة (هى) بيضاء » . (المترجم)

معرفة فلسفية ، وتاريخ الفلسفة مليء بأمثلة من هذا القبيل ، بعضها أعقد بكثير من هذا المثال الذى بسطناه لتونا . ولعل الفلاسفة الكبار لم يجدوا الحلول النهائية لهذه المشكلة أو تلك ، لكن كان من نتائج أعمالهم أن ثمة أنواعا من الحرية بازاء بعض المشكلات ، لم يعد ثمة ما يدعو الطالب الذى قرأ مؤلفاتهم أن تأخذ الحرية بازائها قط . والحقيقة أنه ليس هناك فيما يبدو حل نهائى لهذه المشكلات ، وكل ما هنالك هو جهاد موصول ألا نسير فى حيرة وبأعين مغمضة ، وألا نزل فى خلط يكتنف تصوراتنا .

لعل الفلاسفة أجمعين يوافقون على أن خير ما يوصف به بعض ماتؤديه الفلسفة هو أنه بمثابة اقضاء لبعض أنواع الخلط وليس هو بالكشف الإيجابى ، بل لقد أراد بعض الفلاسفة المحدثين أن يذهبوا الى أن جميع المشكلات الفلسفية الأصلية هي أقرب الى أن تكون الغازا تحل منها الى أن تكون أسئلة يجاب عنها . وان أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بفتجنشتين ليرتبط ذكرهم بصفة خاصة بهذا الرأى الذى عبر عنه فتجنشتين فى « أبحاثه الفلسفية » بطريقة تستوقف النظر ، وهم يزعمهم هذا انما يريدون من بين ما يريدونه أن يقصوا من نطاق الفلسفة بعض المسائل التى لا يعدونها من قبيل « الألغاز » كمسائل علم النفس وأحكام القيمة على سبيل المثال . وإلى هذا الحد والمسألة تقتصر على أن نعرف الى أى مدى يحسن بنا أن نمد نطاق استخدامنا لكلمة فلسفة ؛ لكنهم لا يقفون عند هذا الحد ، بل يزعمون كذلك أن كثيرا من مشكلات الفلسفة الرئيسية ، مثل مسألة حرية الإرادة أو مشكلة تبرير الاستقراء هي - على عكس ماتوحى به المظاهر - من هذا النوع ، أعنى أنها مجرد ألغاز لا تنشأ الا نتيجة لما تقع فيه من خلط فى تصوراتنا ، وهو خلط من شأنه أن يزول لو تقينا عقولنا من هذه الأخلط . وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الرأى قولاً مفيداً فى مقدمة محايدة هو أن ليس هناك منهج متفق عليه أو اجابة متفق

عليها لحل أية مسألة من هذه المسائل الرئيسية ، وأننا بناء على ذلك لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت هذه المسائل من طبيعة معينة أو من طبيعة أخرى . فقد يتبين لنا فيما بعد أن الاجابة عنها ممكنة عن طريق علم جديد سيبتكر فيما بعد ، أو أنها أخلط تصورية ، أو أنها تتطلب تناولا فلسفيا جديدا من نوع خاص ، أو أنها قد تبقى الى الأبد بغير حل؛ أو قد نتبين أن بعضها من نوع ما وبعضها الآخر من نوع آخر . فليس فى وسعنا الآن أن نقرر شيئا فى هذا الصدد لأننا لم نتمكن حتى الآن من تبيان أى نوع من الاجابة عن هذه المسائل يمكن أن يكون مقنعا ، لكننا نرفض قطعاً قبول النصيحة السهلة اليائسة التى تحثنا على ألا نعبأ بها .

لكن شيئا آخر يمكن أن يقال ردا على اتهام الفلسفة بأنها لا تنتهى الى أية نتائج ؛ فلقد أحرزت الفلسفة تقدما كبيرا حتى فيما يتعلق بتلك المشكلات التى لابد أن يسلم أى شخص غير متحيز بأنها قد لبثت بغير اجابة قاطعة من الفلاسفة . فما فتئت تتحسن مناهج البحث كلها التى خطرت للفكر حتى يومنا هذا ، وما فتئت تتميز المسائل التى اختلط بعضها ببعض فيما مضى ، وما فتئت نجد مشكلات جديدة تكتنف وجهات النظر القديمة . فالواهم بأن الفلسفة تقف جامدة انما يقع فى خطأ جسيم لأنها تتغير تغيرا مستمرا ، وهى تتغير الى ما هو أفضل حتى ولو لم تصل قط الى غايتها .

فليس ثمة ما يسوغ استطرادنا فى مسألة طبيعة الفلسفة ، وفى الأسباب التى تفسر ندرة « نتائج الفلسفة » أيا ما كانت هذه النتائج . فقد قلنا ما يكفى للتوضيح بأننا فى موسوعة كهذه لا نستطيع أن نقدم اجابات قاطعة عن المسائل الفلسفية ؛ فعلى أن نقصر اهتمامنا على شرح مختلف المصطلحات الفنية التى يستخدمها الفلاسفة فى محاولاتهم الاجابة عن هذه المسائل ، وعلى بسط الاجابات التى يقدمها مختلف الفلاسفة الكبار عنها، وعلى عرض بعض الطرق المتبعة فى محاولة الاجابة

عنها • فعلى القارئ اذن أن يزيد اطلاعه بنفسه ، وقد زودناه هنا بقائمة يستطيع أن يجد فيها من الكتب مايزيد به اطلاعه فى معظم المسائل الرئيسية فى الفلسفة • وعليه فوق كل شيء أن يبذل بنفسه مزيدا من التفكير اذ لا يقتصر الأمر فى الفلسفة على أن ليس فيها اجابات متفق عليها ، بل ليس فيها أيضا من الاسناد مايمكن أن يؤخذ مأخذ الفيصل الحاسم فى مواضع الخلاف • وعلى كل انسان فى نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا فى مسائل الفلسفة حسب تقديره لمختلف الحجج التى قد يضعها له الآخرون لتكون منه موضع النظر •

لكننا اذا لم نكن لنتوقع أن نجسد اجابات نهائيةً للمسائل الفلسفية فى موسوعة ، أو فى أى كتاب آخر ، فإن المبتدئ فى الفلسفة قد يسأل محقا : ماذا عسى أن تكون أفضل طريقة يمكنه اتباعها للزيادة من قدرته الفلسفية ؟ وبينما نرجو أن تكون له هذه الموسوعة مرجعا مفيدا ، فلا بأس فى أن نحاول هنا أن نقدم له شيئا من الارشاد فيما يتعلق بأفضل الطرق التى يتناول بها الانتاج الضخم الذى أنتجته الفلسفة ؛ ولعل معظم من يعتمدون دراسة الفلسفة يبدون بقراءة كتاب من الكتب التعليمية التى وضعت للمبتدئين ، أو بكتاب عام فى تاريخ الفلسفة • وقد يبدو أن هذه الطريقة هى أكثر الطرق اتفاقا مع المنطق ، لكن خطة للدراسة من هذا النوع قد تكون مثيرة للضجر وغير مثمرة ، وثمة خطة أخرى مختلفة تمام الاختلاف يمكن أن يقال الكثير فى تحبيذها للمبتدئ ؛ فقد ننصح المبتدئ فى الفلسفة أن يبدأ بقراءة بعض الكتب البسيطة من المؤلفات الكلاسيكية العظيمة فى الفلسفة مثل كتاب باركلي « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، وكتاب ديكارت « مقال فى المنهج » ،

وكتاب هيوم « بحث فى العقل البشرى » ، وكتاب أفلاطون « الجمهورية » ، وكتاب مل « مذهب المنفعة » ، وكتاب رسل « مشكلات الفلسفة » • مثل هذه الكتب لا نوصى بقراءتها لأن محرر هذه الموسوعة يتفق معها ، أو لأنه يعتقد أن القارئ سوف يتفق معها ، فالحقيقة أنه محال على أى انسان أن يتفق معها جميعا ، لأنها تختلف فيما بينها • انما نوصى بها لأنها مؤلفات مثيرة جريئة من انتاج عقول هى من أعظم العقول التى تناولت الموضوعات الفلسفية على الاطلاق ، ولأنها بسيطة بمعنى أن مدلولها العام سيتضح لى قارئ متنبه ، وان لم يكن فى استطاعه قط أن يستنفد كل ما فيها • والقارئ لكتب من هذا القبيل (للكتب وليس لمجرد مختارات منها) اذا ظل بعد قراءتها غير محب للفلسفة ، فله أن يزعم لنفسه وهو مطمئن بأن الفلسفة لم تخلق له • واذا مابداً المبتدئ هذه البداية ، فلسوف يجد فى نفسه القدرة على المضى فى الطريق مستعينا بهذه الموسوعة ومسترشدا باهتماماته الخاصة • وليس قصدنا من هذه التوصيات بطبيعة الحال أن نوحى للقارئ بصورة أو بأخرى ألا يقرأ مطلقا الكتب التعليمية وكتب تاريخ الفلسفة ، بل كل ماوردناه هو أن ننصح المبتدئ الذى لا يعتمد الا على نفسه ألا يقتصر فى بداية دراساته على هذه الكتب ليجعل منها غذاءه الكامل •

لقد أئذنا القارئ ائذارا شديدا بأنه ليس فى الفلسفة من سلطات تستطيع أن تقدم لنا اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة لكن لا حاجة لنا الى القول بأن الفلاسفة يتفاوتون فى قدراتهم ؛ فمن الفلاسفة من لديه القدرة والرغبة فى أن يسوق حديثه سهلا واضحا، ومنهم من تجى كلماته غامضة غموض تفكيره ، هناك من الفلاسفة من عنوا

بدراسة مقالته غيرهم ، وآخرون أقل من هؤلاء
وثوقا في معرفتهم التاريخية . وإن المحرر والقارئ
كليهما ليعدان نفسيهما مجدودين لأن كثيرا من
أشهر الفلاسفة وأقدرهم في الوقت الحاضر قد
قبلوا المشاركة في هذه الموسوعة ، كما قبلوا
الاضطلاع بمهمة التحدث بأبسط وأوضح عبارة
تسمح بها مقتضيات الدقة . لكن على القارئ أن
يتوقع بطبيعة الحال شيئا من التفاوت في درجة
الصعوبة فما كانت الفلسفة سهلة أبدا ، فمن
المحال ومن العبث أن نحاول كتابة مقالة عن أحد
مناطق العصور الوسطى مثلا ، بحيث تجيء في
بساطة المقالة الأساسية التي كتبت عن المنطق .
ولكن على الرغم من أن كثيرا من المقالات سوف يثير
اهتمام الحبير المتقدم في دراسة الفلسفة ، فإن
اهتمامات القارئ الذكي من غير المختصين قد جعل
لها الاعتبار الأول على الدوام .

(١)

تطوره وتكامله انما يصعد فى هذا السلم المتدرج من أدناه الى أعلاه ؛ فيبدأ أولا بإدراك الصور المائلة فى الأجسام المادية ، ثم يعلو الى ادراك تصورات النفس التى هى مرحلة وسطى بين الحس والعقل ، ثم يعلو الى ادراك العقل الانسانى فى ذاته ، ثم يعلو الى ادراك العقل الفعال الذى هو فى مرتبة تعلو على مرتبة العقل الانسانى ، ثم يعلو الى ادراك عقول الأنلاك ، التى هى عقول رتبته فوق رتبة العقل الفعال ، ثم يعلو الى حيث يدرك العقل الأول وهو الله ؛ وهكذا يتم الصعود مسترشدا - لا بالتصوف - بل بالفلسفة التأملية ؛ أى أن العقل الانسانى يصل الى كماله بالمعرفة العقلية ؛ والنظر العقلى هو السعادة العظمى . ولابن باجة كتاب « تدبير المتوحد » الذى يقول فيه ان الحياة الانسانية التى تجيء وفقا لاملء العقل لا تتحقق الا اذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحيانا ؛ ويجوز للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ليعيشوا حياتهم العقلية الرفيعة بمعزل عن شواغل العامة .

ابن خلدون : هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٣٢ م وتوفى بالقاهرة عام ١٤٠٦ م ؛ وقد حصل ابن خلدون علومه فى تونس، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره، اشتغل بخدمة الدولة حيناً، وارتحل مسافراً حيناً آخر ، وسفر لدى حكومات كثيرة فى اسبانيا وافريقية ، والتقى بتيمورلنك فى دمشق .

يرى ابن خلدون أن العالم أوسع من أن يحيط به عقل بشرى، ولهذا فهو يبطل الفلسفة على أساس أنها تدعى العلم بكل مافى الوجود ، وتعتمد على الأقيسة المنطقية مع أن هذه الأقيسة عقلية صرف ، على حين أن الأشياء المحسوسة لا تدرك الا بالمشاهدة ؛ ومن الضلال أن يظن بأن الانسان

ابن باجة : هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ولد فى سرقسطة ، ولا نعرف عن حياته أكثر من أنه كان فى اشبيلية عام ١١١٨ م بعد سقوط سرقسطة ثم نراه بعد ذلك فى غرناطة ، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين ، ومات عام ١١٣٨ م .

كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الأرسطى أقرب منها الى أن تكون مذهبا فلسفيا خاصا به ؛ على أن من أهم ما يلفت النظر عنده هو طريقته فى بيان تكامل العقل الانسانى ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات ؛ فيذهب ابن باجة الى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك ؛ والمتحرك مادم متناه ، وليست حركته نابعة من ذاته ، بل ترتد الى قوة لامتناهية ؛ وهذه القوة موجودة من الأزل ، وهى العقل ؛ لكن العقل وان يكن هو الذى يحرك المادة الا أنه لا يحركها مباشرة ، بل يتوسط بينهما النفس ؛ أى أن المحرك المباشر للجسم هو النفس ، والنفس بدورها تتأثر بالعقل .

ويقوم ابن باجة مذهبه فى العقل على أساس أن المبدأين الأساسيين هما الهوى والصورة ، لكن بينما يجوز أن توجد الصورة مجردة عن الهوى ، فلا يمكن للهوى أن توجد بغير صورة ؛ وامكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذى يجعل التغير ممكنا ، لأن التغير عبارة عن حلول صورة فى المادة مكان صورة .

والصور تتدرج فى تسلسل صاعد ، فأدناها هى الصورة الهولانية التى تتصل بالمادة ، وأعلاها هى صورة العقل المفارق ؛ والعقل الانسانى فى

فقدان الناس لبأسهم الحربى ، ومن فقدانهم للتمسك بدينهم ، ظهرت قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو ظهر شعب غير مترف ، ويتمتع بعصبية قوية ، وانقض على المدينة المترفة لينشئ دولة جديدة . فشأن الدول والجماعات الكبرى هو هكذا : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والثانى يحافظ على ما بناه الأول ، والآخر يهدم ، وتلك هى حال المدنيات كلها ؛ إذ أن للمدينة والعمران البشرى قوانين ثابتة .

ومنهج ابن خلدون يقتضيه أن يلتمس لكل شئ علله الطبيعية ، لكنه يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهى الى علة أولى ، وبمثل هذا القول نبرهن على وجود الله ؛ وإن هذا القول ليتضمن اعتراف ابن خلدون بعجز الانسان عن معرفة كل شئ معرفة علمية تجريبية ، على أن شعور الانسان بجهله فى مواضع معينة هو نفسه ضرب من العلم .

ابن رشد : (١١٢٦ - ١١٩٨ م) ، وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان (أفروس) Averroes هو فيلسوف وفقه وقاض وطبيب ، ولد فى قرطبة بأسبانيا ، وتوفى فى مراکش ؛ أما فى الغرب ، فان أشهر ما يعرف به هو أنه شارح أرسطو . فالنص اللاتينى لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد - وهى شروح مستقاة فى أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربى (المفقود) ؛ ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هى «المنخصات» و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطى ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى والفارابى وابن سينا وابن باجة ؛ ويبدى ابن رشد فى شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلى موجز ، وهو أكثر التزاما بأراء أرسطو من « الفلاسفة » الأول

قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ؛ فلا بد أن تكون التجربة هى أساس علمنا بالعالم - وليس المقصود هو التجربة الفردية ، بل المقصود هو تجارب الانسانية كلها مجموعا بعضها الى بعض ؛ ولئن كانت النفس بفطرتها خلوا من المعرفة ، الا أنها بفطرتها كذلك قادرة على التفكير فيما يصلها عن طريق الحواس وعلى التصرف فيه ؛ وفائدة المنطق ليست هى فى الكشف عن علم جديد ، بل هى فى رسم الطريق أمامنا لنستدل مما قد جاءنا عن طريق التجربة استدلالا صحيحا .

وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المنبئية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف قوانينها ؛ ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما ؛ فمن أهم قواعد البحث التاريخى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؛ أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع ؛ وإذا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة أو تكاد تكون ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى وإلى معرفة المستقبل ؛ ومادام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ، وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وموضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم ، وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ؛ ثم يبين كيف تزدهر المدنية قليلا قليلا بادئة من مبادئ بسيطة ، ثم تأخذ فى الزوال ؛ وتتقلب الجماعة فى صور مختلفة هى : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة فى مدينة ؛ وعند ابن خلدون أن الدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ فإذا ماحدث تحلل فى بناء المجتمع بسبب ما قد تسببه الحضارة من رغد وانغماس فى الشهوات ، ومن

فئات ثلاث من الحجج ، هي (البرهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية) ، وهي حجج ينسبها الى ثلاث فئات من المؤمنين ، هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ؛ فأما العوام ، فعليهم أن يسلموا بما ورد في الكتاب المنزل من قصص وأمثال ومجازات بمعانيها الظاهرة . لكن الكتاب المنزل يتضمن الحقيقة الكاملة وان لم يتيسر معناه الباطني الا للميتافيزيقيين ؛ وعلى الفئات الثلاث أن تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفي باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشري لأنها منزلة من عند الله ؛ وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على الناموس (القانون الديني) . فهو يتفق مع ابن سينا في أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتقدات في صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم؛ فالناموس يعني بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

على أن دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستورا للدولة الاسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الاسلامية في عصره ، على أساس من دساتير أفلاطون الناقصة ؛ وهو يساير التفسير التقليدي للنبوة في مقابل نظرية الفلاسفة ، ويصر كابن سينا على مافي شخصية محمد (عليه السلام) من امتياز وتفوق باعتباره المشرع المرسل من قبل الله .

ابن سينا : (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) ، فيلسوف فارسي وطبيب ؛ وقد نقل اسمه الى اللاتينية، فكان Avicenna ؛ وهو أكثر « الفلاسفة » أصالة (« الفلاسفة » هم المتدينون من فلاسفة المسلمين) ، وقد أقام مذهباً فلسفياً في الوجدانية يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادئ الاسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو .

وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة في الحياة بسعى دائم نحو الحقيقة ، فأنجبت نسقا

(وهم المتدينون من فلاسفة المسلمين) . ولما لم يكن لدى ابن رشد كتاب « السياسة » لأرسطو ، فقد كتب شرحاً على « جمهورية » أفلاطون التي عدها الجانب العملي الثاني الذي يكمل كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، الذي عده الجانب النظري الأول لعلم السياسة . على أن تفنيده لهجوم الغزالي على « الفلاسفة » (« تهافت التهافت ») يستحق اهتماماً خاصاً ، بالإضافة الى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نمواً جدلياً ، وأهمها « فصل المقال » . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم (الأول) ، ونشرت نفوذه في الغرب بين اليهود والمسيحيين ، وأدت الى قيام المدرسة الرشدية .

وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديده الجريء لهجوم الغزالي (على الفلاسفة) وفي شرحه على « جمهورية » أفلاطون ؛ فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد ؛ فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة بأن يقرر وحدة المقصد لكل منهما في « الفصل » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وبأن يقول في شرحه على « الجمهورية » ان كلا منهما للأخرى « رفيقة وأخت شقيقة » . فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، كل ما هنالك أننا نسعى اليها ونفسرها على أنحاء مختلفة ، ومن هنا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة قد نسبت اليه خطأ ، وهي انما تنتمي الى الرشديين اللاتين ؛ ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحى بها للنبي من معنى باطني ، يعرضه بالحجة البرهانية أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية ويبلبلون جماهير العوام ؛ وهو يتابع أفلاطون في تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع أرسطو في التفرقة بين

فلسفيا يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق .

وابن سينا - على خلاف الفارابي الذي يدين له بالكثير ، وعلى خلاف ابن رشد الذي ينحصر جهده الفلسفي الاصيل في شروحه الى حد كبير - قد استطاع أن يصوغ « مجموعة فلسفية » بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعينا في ذلك بمن يشايح الأفلاطونية الجديدة من الشراح وبالرواقين . ولقد كان لكتاب « الشفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له ؛ فلقد كان كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي موجها الى ابن سينا بصفة خاصة ؛ وهو كتاب دفع التأمل الفلسفي في الاسلام الى أن يتخذ موقف الدفاع ، بحيث لم يستطع ابن رشد نفسه أن يعيده الى موقفه السابق .

أما في ميدان المنطق فقد كان من جراء تمسك ابن سينا تمسكا صارما بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول أن اشتبك في صراع مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقية اصطدمت بجبريتهم الدينية .

وفي ميدان علم النفس ، مزج ابن سينا بين أرسطو وأفلاطون في فكرته التي كانت موضع القبول على نطاق واسع ، وأعنى فكرته عن خلود النفس العاقلة التي هي جوهر من حيث هي صورة .

وأبعد من ذلك مرمى ، ما أسهم به ابن سينا في ميدان الميتافيزيقا ، فهو ككل « الفلاسفة » قد استعان بأفلاطون وفورفوريوس الذي حاول أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو بتوجيهه فكر أفلاطون وجهة تقربه من الواحدة الدينية قد مكن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتقدات التقليدية والفكر اليوناني . ولقد أحرزت فكرة

ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية ، أقول انها أحرزت رواجاً واسعاً في الغرب ، وخاصة على يدى موسى بن ميمون اليهودي ، والفيلسوف المسيحي توماس الأكويني . والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية في جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض ؛ ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم ، وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمسألة الدينية ، مسألة « الخلق من العدم » . يضاف الى ذلك أن الخليفة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ؛ والله هو العلة الأولى التي لا علة لها ، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة ؛ الا أن موسى بن ميمون والأكويني يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من العدم، حدوثه في الزمان نتيجة لارادة الله الحرة .

ولكى يسد ابن سينا الفجوة بين الوحي والعقل لاز بنزعة صوفية عقلية (في كتابه « الاشارات ») . فالصوفي المتأمل (العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل الى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الادراك الحدسي ؛ والفلسفة العملية جزء من « ميتافيزيقا » ابن سينا ، لأن بلوغ السعادة الانسانية لا يتيسر الا في مجتمع؛ والنبوة والشرعية (القانون الاسلامي المنزل على النبي) لا غنى عنهما لبقاء الانسان وسعادته . فالنبي المشرع يأتي للبشرية بقانون الهى يضمن لها الرفاهية في هذه الدنيا والسعادة في الحياة الآخرة ؛ وقد وحد الفارابي النبي المشرع بالملك الفيلسوف عند أفلاطون ؛ أما ابن سينا ، فلا يذهب هذا المذهب ، وانما يسلم للنبي بمعرفة حدسية تلقائية، وبذلك يضعه في مرتبة أعلى من الفيلسوف؛ والدولة الاسلامية المثلى التي تتخذ من الشريعة المحمدية دستوراً هي (في فلسفة ابن سينا)

قسمة « لجمهورية » ، أفلاطون التي بينت « للفلاسفة »
- مع كتابه « القوانين » - ما للشرعية من دلالة
سياسية ، وزودتهم بفكرة العدالة والقانون ،
وهما الأساس المشترك بينهم ، الذي أتاح لهم أن
يحاولوا التوفيق بين العقائد الإسلامية الأساسية
والأفكار الإغريقية ؛ وهنا موضع أصالتهم بوصفهم
فلاسفة دين يتخذون من الشريعة العليا محورا
لفلسفتهم وأساسا .

ابن طفيل : هو أبو بكر محمد بن عبد الملك
ابن طفيل القيسي ، ولد في قادس - إحدى المدن
الصغيرة بالأندلس - ومات في مراكش عام ١١٨٥م
وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر
مما تسودها العلاقات الاجتماعية ؛ وهو أقرب إلى
هواة الفلسفة منه إلى محترفيها ، فهو يحب التأمل
أكثر مما يحب تدوين تأملاته ، ولذلك جاء انتاجه
قليلًا .

ان الفكرة الحديثة عن الأبيقوري بوصفه رجلا
منصرفا بكليته إلى حياة منعمة داعرة هي فكرة
تقوم على تقولات الكتاب اليونان المتأخرين على
الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه أو
تعاليمه ؛ فنحن نقرأ في شذرة من أحد خطابات
تدل على أنه كان متواضعا في طعامه مايلي : « أرسل
إلى شينا من جبن » قيتنوس « حتى أطعم منها كلما
شئت طعاما باذخا » ، وقد كتب وهو على فراش
موته إلى صديق قائلا ما يحرك العواطف : « في هذا
اليوم الأخير - وإن كان يوما مباركا - من أيام
حياتي أكتب إليك ؛ بي من آلام الجسد وأوجاعه
ما يفيض به الكيل . لكن يفوق هذه الآلام
والأوجاع فرحة قلبي بذكرى مناقشاتنا السعيدة
في سالف الأيام . فهلا رجوتك - إذا كنت جديرا
باخلاصك لي ولل فلسفة - أن تكلا برعايتك أبناء
مترودورس » .

أراد ابن طفيل أن يمزج العلم اليوناني
بحكمة أهل الشرق لعله يخرج برأى مبتكر في
الكون ؛ وقد اهتم - كما اهتم ابن باجة - بالعلاقة
بين الفرد والمجتمع ، لكن على حين كان ابن باجة
يكتفي من عزلة أصحاب الفكر عن سواد المجتمع
وشواغل الدنيا ، بأن يلتقي جماعة المفكرين معا في
مجتمع صغير يربط بينهم ، ذهب ابن طفيل إلى
ما هو أبعد من ذلك ، إذ وصل بتحليله إلى الفرد
الواحد باعتباره النواة التي نشأ عنها المجتمع ؛
وذلك واضح من قصته الفلسفية المسماة « حي بن
يقظان » التي يقسمها قسمين : يصور في أولهما
المجتمع الإنساني بما تواضع عليه من عرف ،
ويصور في ثانيهما فردا واحدا يتركه للفطرة
ينمو نموا عقليا حتى يصير فيلسوفا كاملا ، في
مستطاعه وحده أن يعرف الطبيعة بمشاهداته ، وأن
يعرف الله وأن يعرف نفسه بالتفكير .

أشهر ما يعرف به أبيقور هو نظريته الحلقية
في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية ،
وان لم يكن ذا أصالة في أي من الميدانين . وواضح
أن الباعث على الإضافة الوحيدة الأصلية التي
أسهم بها في النظرية الذرية - وهي الرأي القائل
بأن الذرات تسقط أصلا في خطوط متوازية كأنها
المطر ، لكن بعض الذرات تنحرف من تلقاء نفسها ،
وبهذا جعل أبيقور حدوث التصادم بين الذرات
ممكنا - أقول انه واضح أن الباعث على هذه
الإضافة لم يكن سوى اعتبارات خلقية ، وأن هذه
الإضافة كانت نكسة أصابت النظرية الذرية ولم
تكن تحسينا لها .

أما والحالة هكذا ، فاننا نحيل القارئ على

أبيقور : (٣٤٢ - ٢٧٠ ق م) ، أثيني
المولد ، نشأ في ساموس ، ثم عاد إلى أثينا لفترة



أبيقور (٢٤٢ - ٢٧٠ ق.م).

المقالة العامة في الذوية . ويبدو أن أبيقور لم يكن أصيلا في ميدان المبادئ الخلقية أيضا ، لأننا نستطيع أن نجد أسس الأخلاق الأبيقورية في شذرات ديموقريطس التي يتناول فيها مسائل الأخلاق . ومن هنا يمكننا أن نرفض ما يزعمه أبيقور صراحة عن أصلاته في المسائل النظرية باعتباره زعما باطلا .

لكن الأصالة أعوزت أبيقور في النواحي النظرية لا لأنه لم يكن مفكرا من الطراز الأول ، ولكن لأن اهتمامه كان عمليا بصفة جوهرية ؛ فقد كان مبشرا دنيويا عليه أن يدعو إلى سر السعادة الحقة ، ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ، ذا اهتمام خلقى شبيه باهتمام أصحاب مذهب المنفعة في القرن التاسع عشر ؛ من هنا دعا أبيقور إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادى بها لذاتها بل باعتبارها دواء يشفى من الحرافة التي كان من شأنها أن يلج على الناس خوفهم من الآلهة والشياطين ، وأن يفزعوا من الموت ومما في العالم السفلى من ضروب العذاب ؛ ومن هنا كانت تعاستهم . فكانت المبادئ الآلية للنظرية الذرية التي تنكر على الآلهة أى سيطرة على الطبيعة أو أى اهتمام بالشئون الإنسانية وتنظر إلى النفس باعتبارها مجموعة مؤتلفة من الذرات تنحل عند الموت - أقول كانت هذه المبادئ في أساسها دواء يشفى من هذه المخاوف ؛ لكن لما كانت نظرية ذرية آلية محضة قد توحى بأن الإنسان ليس سوى آلة ، فإن مبدأ الانحراف الإرادى للذرات قد جاء دفعا لهذا الخطر لا تبرير له إلا باعتباره مطلبا تقتضيه الأخلاق ، لكنه لم يكن (فى حقيقته) سوى اضافة زائدة على النظرية الذرية ، « خير لك أن تتبع ما يروى عن الآلهة من خرافات من أن تكون عبدا لمصير الفلاسفة الطبيعيين » .

ولقد أسىء فهم آراء أبيقور الخلقية وأسئ تفسيرها إلى حد بعيد ؛ فالأساس النظرى لهذه

الآراء هو أن اللذة وحدها هى الخير وأنها خير على الدوام . واللذة هى اقضاء الألم ، وحينما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع ولكن لا يمكن أن تزيد فى مقدارها ؛ واللذة اما أن تكون لذة جسمية تبلغ أعلى صورها فى الصحة الجسمية الكاملة ، واما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق ؛ لكن بعض اللذات - على الرغم من أن جميع اللذات خير فى ذاتها - تستتبع الألم نتيجة لها لا مفر منها ، واذن فينبغى علينا أن نختار بعض أنواع اللذة دون غيرها ؛ وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى مادمننا نستطيع عن طريق الحكمة أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات ؛ وهكذا يدخل أبيقور فى الأخلاق فكرة حساب اللذات .

لدينا فيما تقدم جميع المبادئ الأساسية فى نظرية أبيقور الأخلاقية ، لكن أبيقور معنى بأن يدلنا ماهو الاختيار الحكيم بين اللذات عناية أكبر بكثير من عنايته بالجانب النظرى من الأخلاق ؛ يقول فى خطابه إلى مينوكوس : « حينما نرى بناء على ذلك أن اللذة غاية ، فلسنا نعنى لذائد المتهتكين ولا اللذات التى قوامها الشهوة الحسية انما نعنى التحرر من ألم البدن ومما يعكر صفو العقل ؛ لأن اللذة ليست هى ادمان الشراب ، كلا ولا هى اتباع الشهوات لكنها هى تفكير الصحو حينما تنقضى الدواعى التى تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض » . على أن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن ، وهى التى اما أن نستطيع تحملها واما أنها قد تؤدى إلى الموت ، والموت ليس شرا . فالموت ليس خيرا ولا شرا ، لأن اللذة والألم هما وحدهما ما يتصفان بالخير والشر ، على حين أن الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن الموت ليس حاضرا معنا ماحيينا ، فاذا ما حضر الموت أنهى وجودنا . » يضاف إلى ذلك أن انسانا لا يستطيع - على الرغم من أن الفضيلة ليست فى ذاتها خيرا - أن يحيا الحياة السعيدة ما لم يحى على نحو فاضل بالفعل ، والحياة الفاضلة مصدر للذة من حيث هى كذلك .

ولم يكن أبيقور ملحدًا ، لكن الآلهة فى نظره لا تتحكم فى الطبيعة ، كلا ولا تتدخل فى حياة الانسان . فالآلهة تحيا بعيدا فى الفضاء حياة قوامها غبطة لا متناهية تفسد اذا اهتمت بالشئون الانسانية ، وانه لمن الفجور أن نعتقد أن ليس لدى الآلهة ما يشغلهم الا الانسانية ؛ وقد كان أبيقور يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية .

من هنا كانت تعاليم أبيقور العملية مليئة بالمفارقات ؛ فهو مؤله يعد دين العوام شرا ، وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو الى حياة فاضلة بسيطة تقضى فى الدرس ، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة فى ذاتهما . ومثل هذا المذهب لا يمكن أن يجتذب اليه الا قلة من الناس ، ولقد كان الأبيقوريون موضع نفور وتعرضوا للندم بالفعل فى العصور القديمة . لكن يبدو أن أبيقور قد حاول أن يحيا الحياة التى كان يدعو اليها ؛ فقد جمع فى حديقته مجتمعا بسيط التركيب من التلاميذ ، ويحدثنا الرواة فيقولون « انه فاق غيره فى مجموع مؤلفاته » ، هذه المؤلفات التى لم يبق لنا منها الا ما يقرب من سبعين أو ثمانين صفحة ، ولقد تحدث فى فراش موته مستهينا بالآلام القاسية بوصفها لا تعدل فى شئ نشوة عقله .

ومن بين كتابات أبيقور الباقية يمكننا أن نخص بالذكر خطابه الى هيرودوت لأنه يحتوى على أول عرض كامل قد بقى لنا للنظرية الذرية العامة ، وخطابه الى مينوكوس لأنه يحتوى على عرض موجز لموقفه الأخلاقى . كما أن القصيدة الفلسفية التى ألفها لوكريتيوس « فى طبائع الأشياء » توضح على خير وجه كلا من المبادئ النظرية والموقف العملى لأبيقور .

عبدا لكاتم سر نرون ثم اعتق، وتلميذا لميوزونيوس الرواقى . أنشأ مدرسة فى نيقوبوليس حينما نفى الامبراطور دوميتيان الفلاسفة من روما فى عام ٨٩ . وهو فى رواقيته يؤكد الحرية والعناية الالهية والاتجاه العملى والنزعة الانسانية ؛ فعلى الانسان أن يختار بين أن تستعبده الأشياء الخارجية أو أن ينجو بحريته متحصنا بفرضه الحقيقى ، وهو الشئ الوحيد الذى يقع بأسره فى نطاق قدرته ، والذى لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية . فلا يستطيع انسان أن يؤذى انسانا آخر أو أن ينزل به الأذى من انسان آخر ، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يؤذى نفسه بنفسه ، ذلك لأن المبدأ الأعلى فى الانسان - وهو المبدأ الالهى بحق - هو الإرادة الحلقية . ومن هنا كان الواجب الوحيد الفعال للانسان هو أن يمارس هذه الإرادة على النحو الصائب ، وأن يسلم بإرادة الله عن طريق اقراره بدور العناية الالهية فى الكون الذى هو جزء منه لا ينفصل . ولما كان ابيكتيتوس يضيق بالمناقشات الأكاديمية النظرية ، فقد ركز اهتمامه على أخلاق عملية وضحها بأمثلة من الحياة اليومية ، وهنا كان سقراط وديوجينيس مثله العليا . ولم يكن ابيكتيتوس يوجه رسالته - ككثير من الرواقيين غيره - الى صفوة فكرية ، اجتماعية كانت تلك الصفوة أو حاكمة ، بل يوجهها الى اخوته من عامة الناس ؛ وتتألق انسانية تعاليمه ونبلها فى مؤلفه « الموجز » ، وفى أربعة كتب من المحاضرات بقيت لنا من مذكرات تلميذه أريان . ويرى ابيكتيتوس أن الفشل عنصر انسانى وأنه لا ينبغى أن يعوق المرء عن اصراره فى سعيه نحو المثل الأعلى ، وهو لا يستنكر الا الزيف والادعاء . ولقد كان تأثير ابيكتيتوس واسع النطاق فيما بعد فى كل من الفكر الوثنى والفكر المسيحى .

أبيلاز ، بيتر : (حوالى ١٠٧٩ - ١١٤٢)، ولد فى اقليم بريتانى بفرنسا . ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل حياته العاصفة فى الخطاب الذى كتب

أبيكتيتوس : (حوالى ٥٥ الى ١٣٥ ميلادية)، فيلسوف رواقى من هيرابوليس بفريجيا ؛ كان

فيه سيرته ، والذي يطلق عليه « تاريخ الكارثة » ، على أن أشهر حادثة فى حياة أبيلار هى تقريره بايلواز بنت أخت الكاهن فولير بنوتردام . وعندما ولد طفلهما تزوجا سرا ، لكن أخوة ايلواز اقتحموا غرفة أبيلار ليلا وخصوه ، وكان من جراء ذلك أن صارت ايلواز راهبة وأبيلار راهبا .

لأبيلار مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة نظرا لقدرته فى فن الجدل ، ومساهمته فى حل مشكلة الكليات . درس المنطق على يد روسلينوس وهو استاذ من دعاة المذهب الاسمى ، وتناظر فيما بعد مع عالم اللاهوت الواقعى وليم شامبو بباريس ويستطيع القارئ أن يجد تفاصيل هذه المناظرة ، مع عرض للمواقف المتتابة التى أخذها أبيلار ، فى رسالتيه المنطقيتين « فى الأجناس » و « تعليقات على فورفوريوس » .

ان أبيلار يناصر مناصرة شديدة المبدأ القائل بالوجود الا للأفراد ، وأن الألفاظ الكلية بوصفها أكثر من مجرد ألفاظ لا تكتسب ما تتضمنه من معنى الا بفضل قوة العقل التجريدية ، فالقاعدة المشهورة التى تقول ان فى امكان العقل أن ينظر فى العوامل كل على حدة دون أن يعدها منفصلة بعضها عن بعض قدمت اجابة جدلية مناسبة للمسألة كما أثارها بوثيوس ، وتركت الطريق مفتوحا للتفسير الأوفى الذى قدمه فيما بعد علم النفس الأرسطى .

كتب أبيلار كذلك مقالة أخلاقية بعنوان « اعرف نفسك » تؤكد العنصر الذاتى فى السلوك الانسانى ، وأهمية النية فى اسباغ الحلقيّة على الفعل .

الاتساق : انظر الصدق .

الاتفاقية : كان الانسان عند ديكرات هو نقطة الاتحاد بين الجوهر المادى والجوهر اللامادى ،

لكن اتباع ديكرات لم يستسيغوا مذهبه الغريب فى الجهاز الذى بمقتضاه يستطيع أحد هذين الجوهرين التمايزين أن يؤثر فى الآخر ، وكان لابد من إيجاد حل للمشكلات التى أثارها القول بتأثير أحد الجوهرين فى الآخر ، وهو تأثير لا شك فيه وذلك هو ما دعا الى تطوير نظرية الاتفاق . فالمفروض فى كل من الجوهرين - العقل والجسم - أن سلاسل العلة والمعلول كاملة ومستقلة مادام من الواضح أن تغيرات الجوهر اللامادى لا يمكن أن تكون أسبابا أو مسببات لتغيرات الجوهر المادى ، وتوسط الله فى الأمر هو الذى يفسر لنا العلاقة بين سير الأحداث فى أحد الجوهرين وسير الأحداث فى الجوهر الآخر . ولقد أعطى جلنكس (١٦٢٥ - ١٦٩٦) للمذهب صورته المميزة ، فمادام عمل شئ ما يتضمن معرفة كيفية عمله ، فان الأجسام المادية لا تقدر على الفعل لأنها لا تعرف شيئا ، وأما تفاعلها الظاهر فهو من عمل الله . ومادام الله هو العلة الوحيدة ، فان العلاقة السببية الظاهرة بين العقل والجسم لا تثير اشكالا لأن وقوع حادثة ما فى الجوهر الذى هو العقل تهيب المناسبة للفعل الإلهى فى الجوهر الآخر الذى هو الجسم .

الاحتمال : من الأفكار الهامة التى يقوم الفلاسفة بدراستها وذلك لعدة أسباب ؛ فهناك مشكلة كيف ومتى ولماذا تكون نظرية الاحتمال الرياضية قابلة لأن تنطبق على الواقع ، وهناك مشكلة علاقة المادة الاحصائية بالاحتمال ، وأهم من هذا كله أن الاحتمال هو فكرة رئيسية فى فهم المنهج العلمى ، أى فى فهم علاقة الشواهد بالنظرية والقانون ، وفى فهم معقوليّة الاعتقاد . وكان الفلاسفة دائما يولون فكرة الاحتمال بعض الاهتمام ، ولكنها نالت اهتماما متزايدا فى نصف القرن الماضى حيث نشرت ، إبان هذه الفترة ، كتب خصصت لهذا الموضوع وحده بعضها فى للغاية .

فاذا حصرنا الانتباه فى عبارات من قبيل

أن هناك حياة على المريخ ، و « انه لا أساس
لافتراضنا بأن ثمة حياة على المريخ » .

ويجمع عدد كبير من الفلاسفة في الوقت الحاضر
على أن فكرة الاحتمال تستخدم في حالة تكرار
الوقوع بمعنى وفي حالة تقدير الشواهد بمعنى
آخر ، والذي يحدد أحد المعنيين هو سياق
الحديث . وتلك هي نظرية كل من كارناب
وبريثويت ووصل على الرغم من اختلافهم في كثير
من تفاصيل الموضوع ؛ فعندما يكون التقدير
العددي ممكنا من حيث المبدأ كما في قولنا « ان
احتمال س لان تكون ص هو ب » فعندئذ يمكن
تفسير الاحتمال بنظرية تكرار الوقوع ، بيد أنه
عندما تكون العبارة في صورة « يحتمل أن تكون
هذه الحالة هي الحالة الفلانية » حيث لا يبدو التقدير
العددي مقبولا فان كلمة « يحتمل » تؤخذ بمعنى
الحيطة والحذر في صياغة العبارة .

على أنه يجب اضافة القول بأن التعريف
الكلاسي للاحتمال كما هو وارد عند كبار
الرياضيين الفرنسيين ممن كتبوا في هذا الموضوع
يعرف احتمال وقوع الحادث بأنه نسبة حالات
الوقوع الى مجموع الحالات الممكنة ، ومثل هذا
التفسير لا يفي بأغراض الفلسفة كلها مادامت
« الحالات الممكنة » المشار اليها يتعذر تمييزها من
« الاحتمالات » ، وانه لعسير علينا أن نرى كيف
يمكن جمع الحالات الملائمة للوقوع بغير وقوع في
صعوبات منطقية شديدة .

الأخلاق :

١ - تمهيد :

من بين الأنواع الكثيرة من البحوث التي
أطلقت عليها كلمة « الأخلاق » في فترة أو أخرى ،
يمكننا أن نتخير ثلاث مجموعات من المسائل
باعتبارها أهم المسائل التي ينبغي تمييزها بعضها
من بعض وهي : (١) المسائل الخلقية ، ومن أمثلتها
« هل ينبغي على أن أفعل ذلك الفعل ؟ » ، و « هل

« ان احتمال سقوط قطعة العملة على أحد الوجهين
حين نقذف بها هو $\frac{1}{2}$ » فان « نظرية تكرار
الوقوع » في الاحتمال ربما تبدو عندئذ أكثر قبولا
في تفسيرنا للعبارة ، فالعبارة السابقة تبعا
لنظرية تكرار الوقوع تعنى على وجه التقريب أن
عدد المرات التي ستقع فيها قطعة العملة المقذوفة
على أى الوجهين سيكون في النهاية البعيدة هو
نصف مجموع الحالات . والمزايا الخاصة لهذه
النظرية في إحدى صيغها المعروفة هي أنه يلزم
عن تعريف الاحتمال أن بديهيات النظرية الرياضية
في الاحتمال ينبغي أن تكون قابلة للتطبيق ، وهي
كذلك تربط الاحتمال بالمادة الاحصائية ربطا
واضحا ، ومحكما غاية الاحكام ؛ ومن ناحية أخرى
فانه في الواقع لمن الصعوبة بمكان أن نصوغ هذه
النظرية في صيغة مرضية اذا ما أردنا - ولابد لنا
أن نريد - أن نحل عبارات أكثر دقة محل عبارة
« في النهاية البعيدة » لنحل على نوع تكرار الوقوع
الذي نعنيه . وقد كان فن أول من صاغ نظرية
تكرار الوقوع في كتابه « منطق المصادفة » .
ومن بين الشراح الآخرين المشهورين لهذه النظرية
ميزس ورايشنباخ .

لكننا اذا ما وجهنا انتباهنا الى عبارات من
قبيل « يحتمل أن تكون على المريخ حياة » فان
نظرية تكرار الوقوع تصبح غير مقبولة بصفة
خاصة . وعندما نتناول الاحتمال في النظريات
والفروض والأحداث الخاصة فانه ليصعب علينا
عندئذ أن نرى كيف تكون الاحالة الى أى توال
للأحداث ، أو أى تكرار للوقوع في مثل هذه
المجموعة ؛ ومع ذلك فقد حاول بعض الفلاسفة أن
يطبقوا هذه الوجهة من النظر على هذه الاحالة
أيضا ؛ على أنه من الأفضل عندما نتكلم عن أمثلة
كهذه ، أن ننظر الى كلمة « محتمل » على أنها
تشير الى أن عبارة « هناك حياة على المريخ » لابد
أن تتقبل بشيء من التحفظ ، ذلك لأنها قد صيغت
حين كانت شواهد الاثبات وسطا بين الحالات التي
يصح أن نشير اليها بعبارات من قبيل « نحن نعلم

تعدد الزوجات خطأ ؟ ، . و « هل زيد من الناس رجل خير ؟ » . وفي هذا المعنى يكاد الجانب العملي والجانب النظري من معنى كلمة « خلقي » أن يتلاقيا في مدلول واحد تقريبا (ب) مسائل عما هو واقع فيما يتصل بآراء الناس الخلقية، ومن أمثلتها : « ماذا يعتقد (أو ماذا يقول) المسلم (أو ماذا تعتقد الطبقة المتوسطة البريطانية أو ماذا أعتقد أنا نفسي) في واقع الأمر فيما يتعلق بصواب تعدد الزوجات أو خطئه؟ » (ج) مسائل تتعلق بمعاني الكلمات الخلقية (ومنها على سبيل المثال « ينبغي » و « صواب » و « خير » و « واجب ») أو تتعلق بطبيعة المدركات أو الأشياء ، التي « تشير إليها » هذه الألفاظ ، ومثال ذلك « ماذا يعنى المسلم حينما يقول ان تعدد الزوجات ليس خطأ ؟ » . ولما كانت هذه الأنواع الثلاثة من المسائل متميزة فيما بينها تمام التميز ، فان استخدام كلمة « الأخلاق » لتشمل بدلا منها المحاولات التي ترمى الى الاجابة عن جميع هذه الأنواع الثلاثة لابد أن يكون مثارا للخلط ، ولذلك يتجنبه من هم أقرب الى تحرى الدقة من الكتاب المعاصرين ؛ على أنه لم يظهر بعد مصطلح فنى يصلح لاقامة التفرقات الأخلاقية الضرورية ويتفق على قبوله الباحثون جميعا ، لكننا سنفرق فى هذه المقالة بين : (أ) أخلاق العرف و (ب) الأخلاق النظرية الوصفية و (ج) نظرية الأخلاق ، وهى تطابق الأنواع الثلاثة من المسائل التي ذكرناها فيما تقدم . أما لماذا نقصر كلمة « الأخلاق » (مستخدمة استخداما مطلقا دون تحديد) على النوع الثالث من المسائل ، فهو أنه قد جرت العادة على عد الأخلاق جزءا من الفلسفة ، وأن المجموعة الثالثة من المسائل - وهى أبحاث تحليلية أو منطقية أو كما قد يسميها القدامى من الكتاب أبحاث ميتافيزيقية - هى أقرب من المجموعتين الأخريين من المسائل الى مباحث أخرى تعد بصفة عامة من بين المسائل الفلسفية . واذن فالأخلاق (بالمعنى الضيق) تكاد تقوم من أخلاق

العرف مقام فلسفة العلم من العلم . لكن على طالب الأخلاق مع ذلك أن يجعل نفسه على الف بضروب شتى من المصطلحات ؛ فهو سيصادف فى دراسته كلمة « الأخلاق » تستخدم على نحو خال من التقييد لتدل على ماقد سميناه لتونا ب « أخلاق العرف » (« الأخلاق المعيارية » مصطلح آخر يستخدم ليبدل على « أخلاق العرف ») ، وسيجد أن مصطلحات أخرى أقرب الى الضبط مثل « منطق الأخلاق » أو « ما وراء الأخلاق » أو « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق الفلسفية » وما الى ذلك تستخدم لتدل على ماقد سميناه لتونا ب « نظرية الأخلاق » . والمؤلفات التي يطلق عليها اسم « الأخلاق » تحتوى عادة على مسائل من الأنواع الثلاثة جميعا واجابات عنها ، وعلى طالب الأخلاق أن يعد نفسه لأن يجد فى هذه المؤلفات ملاحظات مزدوجة المعنى لا يتضح فيها « ماهو » نوع المسألة التي يحاول الكاتب أن يجيب عنها . فليس أيسر - على سبيل المثال - من أن يخلط المرء بين عبارة عن نظرية خلقية وعبارة أخلاقية وصفية ، وخاصة حينما يتحدث عن آرائه الخلقية الخاصة . لكن من المهم مع ذلك أن نميز الحكم الخلقى التالى « من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » من العبارة الأخلاقية الوصفية « أنا - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - أعتقد أن من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » . من هنا كانت المهمة الأولى التي ينبغي أن يقوم بها من يضطلع بدراسة هذا الموضوع هى أن يتعلم كيف يفرق بين هذه الأنماط الثلاثة من المسائل بعضها من بعض ، وقد يجد القارئ فى القواعد التالية مايعينه فى هذا الشأن . يقول الكاتب عبارة « خاصة بأخلاق العرف » اذا كان بقوله هذا « يلتزم » برأى أو موقف خلقي فى مجال العرف ، فاذا لم يكن يلتزم بهذا الرأى أو الموقف (أى اذا كان يكتب عبارته على نحو متجرد لا لشيء الا ليقرر بها الآراء الخلقية التي قد يعتنقها هو أو غيره من الناس) ، كانت العبارة اما عبارة « أخلاقية وصفية » واما عبارة « خاصة بنظرية الأخلاق » ، ويدلنا على نوع العبارة الصورة التي تجيء بها ؛ فالكلمات الخلقية « تعزل »

عن غيرها من الكلمات وذلك بأن ترد في جملة تبدأ بأن المصدرية أو بين علامات حصر الاقتباس . ويمكننا أن نقرر من أى النوعين (أخلاقية وصفية أم خاصة بنظرية الأخلاق) على النحو التالى : إذا كان صدق العبارة يتوقف على « ما يعتنقه الناس في واقع الأمر » من آراء خلقية ، فهي عبارة « أخلاقية وصفية » ، لكن إذا كان صدق العبارة لا يتوقف الا على « المقصود » بكلمات بعينها أو على « ماقد يعنيه » الناس « إذا » هم جاهرُوا بآراء خلقية معينة ، فهي عبارة في « نظرية الأخلاق » . من هنا كانت الأخلاق بمعناها الضيق لا تعنى عناية مباشرة - على سبيل المثال - بما إذا « كان » تعدد الزوجات خطأ (فهذه مسألة عرفية) ، كلا ولا تعنى بما إذا كان هناك أحد يعتقد في واقع الأمر أن تعدد الزوجات خطأ (وهذه مسألة أخلاقية وصفية) - هذا على الرغم من أنه قد يكون للأخلاق علاقة بهاتين المسألتين كما تكون للرياضة علاقة بالفيزيكا ؛ انما تعنى نظرية الأخلاق بالمسألة التالية : « ماذا يعنيه المرء على وجه التحديد إذا قال ان تعدد الزوجات خطأ ؟ » .

٢ - العلاقات بين هذه المباحث :

كان الحافز الرئيسى للاضطلاع بالأنواع الثلاثة من المباحث جميعا طيلة تاريخ دراسة « موضوع الأخلاق » ، هو أمل الباحثين أن يثبتوا نتائج من النوع الأول (أى نتائج عرفية) عن طريق بحث فلسفى . وعن هذا الدافع فى أغلب الأحوال صدر الباحثون فى اضطلاعهم بالمباحث التى من النوع الثانى ومن النوع الثالث بصفة خاصة . فمن الواضح أن دراسة مدلول الكلمات الخلقية يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة مايجعل من الحجج التى تحتوى هذه الكلمات حججا مقنعة أو غير مقنعة ؛ ومن أفضل الطرق التى يمكننا بها أن نصل الى نظرة واضحة تلم بموضوع الأخلاق هى أن نبحث العلاقات المتبادلة بين هذه الأنواع الثلاثة من المباحث ، والعلاقة التى قد تكون لكل نوع منها بالنوع الآخر .

(أ) الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف : هناك من الكتاب من انتقل انتقالا مباشرا من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج خاصة بالعرف (أخلاقية معيارية) . ومن أمثلة ذلك أن ايودوكسوس - وهو أحد القائلين بمذهب اللذة من الاغريق - رأى أنه لما كان جميع الناس يعدون اللذة هى الخير ، فلا بد أن « تكون » اللذة هى الخير . وعلى نحو شبيه بهذا رأى بعض الكتاب المحدثين أن مهمة الفيلسوف الخلقى هى - وهذا هو أقصى ما يستطيع أن يفعله لكى يثبت نتائج خلقية - أن يمحس مايسلم به مجتمعه أو ما يسلم به هو نفسه من آراء تمحيصا دقيقا ، وأن يرد هذه الآراء الى نوع أو آخر من أنواع النسقات ؛ ومعنى هذا أن يتخذ الفيلسوف الخلقى من الآراء الموروثة أساسا لبحثه ، وأن يعد النسق الخلقى الذى يتسق مع هذه الآراء نسقا ثابت الصحة . الا أن رأيا من هذا النوع لا يمكن أن يبدو مقنعا لأى انسان يضع فى اعتباره حقيقة واقعة هى أن شخصا ما (فى العالم القديم على سبيل المثال) كان من الممكن أن يقول : « كل الناس يعتقدون أن اقتناء العبيد مشروع ، لكن اليس من المحتمل أن يكون اقتناء العبيد خطأ ؟ » فتسليم الناس جميعا بمبدأ خلقى ليس دليلا على صواب هذا المبدأ ، والا لكان من أيسر اليسير أن نفهم المصلح الخلقى الذى يدعو الى مبدأ خلقى جديد لأول مرة . وأبعد من ذلك عن الصواب أن يترتب صواب الرأى الخلقى على أن فئة محدودة من الناس تأخذ به .

(ب) الأخلاق الوصفية والأخلاق بالمعنى الدقيق : الا أن أشيع طريقة حاول بها الباحثون أن يجعلوا للأخلاق الوصفية تأثيرا فى ميدان المسائل الخلقية ليست طريقة مباشرة ولكنها غير مباشرة . فقد اعتقد بعضهم أن البحث الأخلاقى الوصفى قد ينتهى بنا الى نتائج فيما يتعلق بـ « معانى » الكلمات الواردة فى أخلاق العرف (وهذه تكون نتائج فى ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق اذا صح هذا التعبير) ، وأن هذه النتائج

الوقت الذي يتفق فيه الناس كافة على أن الصناديق حمراء ، ولابد أن يكون في امكاننا حينئذ أن نتهم مثل هذا الرجل بأنه يسيء استخدام كلمة «أحمر» ؛ لأن « أحمر » « تعنى » ذلك اللون الذي تتصف به صناديق البريد ، واذن فكيف جاز له أن ينكر أنها حمراء ؟ لكن المصلح الخلقى يستطيع أن ينكر أن الرق صواب في الوقت الذي يستخدم فيه كلمة « صواب » بنفس المعنى الذي يستخدمها به معاصروه ، وهم الذين يعتقدون أن الرق صواب . يدلنا هذا المثال على أن هناك فارقا هاما بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من الكلمات مثل كلمة «أحمر» ؛ وهو فارق يبطل تلك الحجة التي تبدو معقولة في ظاهرها ، والتي تنتقل من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج تتعلق بمعانى الألفاظ .

(ج) نظرية الأخلاق وأخلاق العرف : لكن خطوة الانتقال الثانية فى الحجة التى نحن بصدها هى بدورها باطلة لسبب شبيه بما تقدم الى حد بعيد . فنحن - حتى لو استطعنا أن نقرر معانى الكلمات الخلقية - لا نستطيع أن ننتقل من تقرير هذه المعانى الى نتائج ذات أهمية فى ميدان المسائل الخلقية كما تجرى فى العرف . ولعلنا نتبين هذا من المثال التالى : هب أن هناك شخصين يعرفان كل شئ فيما يتصل بفعل معين (بما فى ذلك ما يحيط به من ظروف وما يترتب عليه من عواقب) ، ولكنهما ما ينفكان يتجادلان - كما قد يحدث - فيما إذا كان هذا الفعل خطأ . ولما كانا يتجادلان ، فلا بد أنهما يستخدمان كلمة « خطأ » بمعنى واحد ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان بينهما جدال حقيقى بل هو عندئذ مجرد خلط فى الألفاظ ؛ لكن لما كان فى استطاعتهم أن يواصلوا الجدال على الرغم من أنهما يتفقان على معنى الكلمة ، فيترتب على ذلك أن معرفة الخصمين المتجادلين لمعنى الكلمة لا يمكنها بذاتها - بل ولا يمكنها مقترنة بما يعرفه كلاهما عن الفعل - أن تكون فيصلا فيما إذا كان الفعل خطأ أم صوابا . لابد أن يبقى بينهما اذن اختلاف « آخر » (اختلاف فى

بدورها قد تستخدم للبرهنة على نتائج فى أخلاق العرف . والذين ناقشوا الموضوع على هذا النحو قد استهواهم تشابه مضلل بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من المحمولات والصفات ؛ فقد نرى على سبيل المثال أن من الممكن أن نثبت أن صناديق البريد فى انجلترا حمراء لاي انسان يجادل فى هذه الحقيقة على النحو التالى : علينا أولا أن نثبت عن طريق المشاهدة أن جميع أفراد الناس يصفون الأشياء بالحمرة اذا وجدوا أنفسهم بازاء خاصية بعينها يمكنهم أن يتعرفوا عليها ، ويصفوها بأنها ليست حمراء اذا لم تتوافر فيها هذه الخاصية ، وعلينا أن نستنتج من هذا أن كلمة « أحمر » « تعنى » « الاتصاف بهذه الخاصية » . تلك هى الخطوة الأولى ، ثم علينا بعد ذلك أن نسأل من يجادلنا أن يلاحظ أن صناديق البريد فى انجلترا تتصف بهذه الخاصية ذاتها ، ولما كنا قد أثبتنا من قبل أن « الاتصاف بهذه الخاصية » هو على وجه التحديد ما « تعنيه » كلمة « أحمر » ، فليس فى وسعه بعد ذلك أن ينكر أن صناديق البريد حمراء . وقد يعتقد بعضهم أن من الممكن أن نستخدم هذه الحجة ذاتها فى ميدان الأخلاق لكى نثبت - مثلا - أن بعض أنواع الأفعال صواب . لكن من سوء الحظ أن التشابه (بين الكلمات الخلقية وغيرها من المحمولات والصفات) يتصدع فى كل من الخطوات؛ فى الخطوة التى ننتقل بها من الأخلاق الوصفية الى الأخلاق بالمعنى الدقيق، وفى الخطوة التى ننتقل بها من نظرية الأخلاق الى أخلاق العرف . ويتضح لنا أن النتائج التى تتعلق بما « يعنيه » الناس بكلمة « صواب » - مثلا - لا يمكن أن تثبتها بالكشف عما « يسمونه » صوابا ، أقول يتضح لنا ذلك من مثال المصلح الخلقى الذى ذكرناه لتونا . فإذا كان هذا المصلح قد قال ان الرق ليس صوابا حينما كان الرق من بين الأشياء التى يتفق الناس كافة على أنها صواب ، فهو لابد أن يكون - اذا صحت هذه الحجة التى نحن بصدها - مثل رجل قال ان صناديق البريد ليست حمراء فى

من مقدمات غير خلقية لابد أن تكون باطلة . وثمة عبارة شهيرة تحمل هذا المعنى قالها هيوم في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » (١٧٣٩ - ١٧٤٠ ، ج ٣ ، فصل ١ ، فقرة ١) . وقد بنى هيوم رفضه لمثل هذه الحجج على أساس مبدأ خلقى عام ، وهو أن أية حجة سليمة لا يمكن أن تنتقل من المقدمات الى « خبر جديد » لا تحويه المقدمات ولو بطريقة ضمنية . وعلى ذلك فرأى هيوم (لا يجوز استنتاج « ما ينبغي أن يكون » مما هو « كائن ») يعتمد في صحته على الافتراض القائل بأن الأحكام الخلقية تشتمل على عنصر في معناها (وهو في جوهره العنصر الخلقى) لا يعادله في ارتباط المقدمات شيء ولو بطريقة ضمنية . ذلك هو الافتراض الذى تناهضه تلك النظريات الأخلاقية التى تعرف بأنها طبيعية ؛ ولقد استخدمت كلمة « طبيعى » على أنحاء شتى ، لكننا سنستخدمها هنا على النحو التالى : تكون النظرية الأخلاقية طبيعية اذا - ولا تكون طبيعية الا اذا - كانت مرادفة فى معناها لعبارات تدور حول وقائع غير خلقية .

وعلىنا أن نلاحظ أنه يستحيل ، بناء على هذا التعريف ، أن توصف العبارة التى تعبر عن رأى خلقى (أى العبارة التى تعد من بين الفئة الأولى من فئات المسائل الثلاث التى ذكرناها فى بداية هذه المقالة) - أقول يستحيل أن توصف مثل هذه العبارة بأنها طبيعية ؛ لأن المذهب الطبيعى نظرية فى معانى الكلمات الخلقية ، وليس على أى شخص أن يلتزم بأية صورة من صور هذا المذهب اذا قصر جهده على « استخدام » الكلمات الخلقية دون أن يتخذ رأيا فيما يختص بمعانيها أو تعريفها أو تحليلها . ونقول بوجه عام انه لا يمكن لأى رأى أن يكون طبيعيا ما لم ترد الألفاظ الخلقية فى العبارة التى تقرره بين علامات حصر الاقتباس أو فى جملة تبدأ بأن المصدرة أو ما لم « تذكر » (ونقول ما لم تذكر ولا نقول ما لم تستخدم) على نحو آخر من الأنحاء ، وما لم يبد قائل هذه الكلمات من

أخلاق العرف) ، وليس هو اختلاف فى الفعل ماذا عساه أن يكون (لأنهما يعرفان هذا على أوفى وجه ممكن) وليس اختلافا حول معنى كلمة « خطأ » (لأنهما متفقان فى هذا الشأن) ؛ ومثل هذا الجدل المقبول فى ظاهره والذى رفضناه لتونا هو تطبيق خاص لنمط عام من الجدل كثيرا ما يستخدم فى الفلسفة ويعرف باسم « اقامة البرهان على أساس الحالة النموذجية » . ونستطيع أن نتبين دون أن نناقش فى هذا المقام ما اذا كان هذا البرهان سليما فى المجالات الأخرى ، أنه ليس كذلك فى ميدان الأخلاق . إذ أن افتراضنا أن لهذه الحجة قوة غير محدودة مرتبط بافتراضنا أن الكشف عن معنى إحدى الكلمات هو دائما كشف عما تطلق عليه صوابا من أشياء . الا أن هذا ليس صحيحا فيما يتعلق بكلمات من قبيل فعل الكينونة و « ليس » ، ويظهر كذلك أنه ليس صحيحا بالنسبة الى الكلمات الأخلاقية . على أن هذا الافتراض (ولنأخذ مثالا ثانيا) لا يدع لنا سبيلا الى التفرقة بين معنى المجموعتين التاليتين من الكلمات : « أغلق الباب » و « أنت ستغلق الباب » ، لأن جميع الكلمات فى كلتا المجموعتين تنطبق - بقدر ما « تنطبق » - على الأشياء « نفسها » .

٣ - المذهب الطبيعى :

فى جميع الحجج التى بحثناها ورفضناها فيما تقدم تتجلى سمة مشتركة ؛ فالنتائج الخلقية فيها تستمد - فيما يزعم أصحابها - من مقدمات ليست هى ذاتها أحكاما خلقية : فتارة تكون المقدمة عبارة تقرر واقعة اجتماعية عما يعتقد الناس بصدد مسألة خلقية ما ، وتارة أخرى تكون عبارة تقرر واقعة لغوية عن الطريقة التى يستخدم بها الناس (أو عن المعنى الذى يستخدم به الناس) كلمة بعينها ، ويضاف الى هذه العبارة مقدمة أخرى تصف فعلا ما خطوه موضع جدال . تلك سمة مشتركة بين كثير من الحجج التى استخدمها المفكرون الأخلاقيون ، وكثيرا ما قيل ان أية حجة تستمد النتائج الخلقية

الملاحظات ما يتعلق بمعناها أو مرادفتها لغيرها من التعبيرات . ومعنى هذا أن العبارات التي تقال في ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق - في مقابل الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف - هي وحدها التي يمكن أن تكون طبيعية . وعلى ذلك فالرأى القائل بأن الفعل الصواب (الفعل الذي ينبغي أن يفعل) في موقف معين هو الفعل الذي من شأنه أن ينتج أقصى قدر من اللذة التي ترجع الألم ليس رأيا طبيعيا ، لأنه لا يحاول أن « يعرف » كلمة « صواب » ، وكل ما يحاوله هو أن يقرر « ما هو » صواب من الأفعال . ولكي يكون المنفعي من هذا النوع طبيعيا ، عليه أن يرى بالاضافة الى ذلك أن رأيه هذا صادق بناء على ما لكلمة « صواب » من معنى ، أى أن كلمة « صواب » تعنى « انتاج أقصى قدر من اللذة التي ترجع الألم » . أما اذا تجنب أن يحاول اثبات نظريته على هذا النحو ، فإن « الحجج التي تنقض المذهب الطبيعى » تطيش دونه فلا تمسه بسوء .

٤ - المذهب الحدسى :

كان من جراء دراسات مور أن اقتنع معظم الفلاسفة بأن التعريفات الطبيعية للألفاظ الخلقية يجب أن يقضى بطلانها . لكن مور وأتباعه المباشرين أبوا ابقاء شديدا أن يتخلوا عما كان بمثابة الرأى التقليدى فى الكيفية التي يكون بها للألفاظ معنى ؛ فقد كانوا يسلمون تسليما لا جدال فيه بأن الطريقة التي عليهم أن يتبعوها لتفسير معنى الكلمة الدالة على صفة - على سبيل المثال - هي التحقق من الخاصية التي « تمثلها » أو « تسميها » ، ذلك أن جميع الكلمات الدالة على صفات (فى رأى مور وأتباعه المباشرين) تقوم بمهمة منطقية واحدة هي « تمثيل » إحدى الخواص ، والفروق بينها ليست فروقا فيما تتصف به من طابع منطقي ، ولكنها فروق بين ما تمثله من خواص . وعلى ذلك فلما أصبح من المسلم به أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية لا تمثل خواص « طبيعية » (أى خواص غير

وعلىنا أن نلاحظ كذلك أن وصفنا تعريفا ما لكلمة خلقية بأنه « طبيعى » لا يعنى - بناء على هذا التعريف للمذهب الطبيعى - أن الخواص التي عرفت على أساسها هذه الكلمة هي خواص تجريبية ، أى أنها مما يدرك بالحواس الخمس ؛ فالواقع أننا - كما لاحظ مور الذى صك تعبير « المغالطة الطبيعية » - نرتكب نفس المغالطة - كما تصورها - اذا كانت الخواص التي نعرف على أساسها الكلمة الخلقية « خواص مما ينتمى لواقع أعلى من الحس » ، ويكفى لكى تقع فى هذه المغالطة أن تكون هذه الخواص ليست خواص خلقية؛ وعلى ذلك فالفيلسوف الذى « يعرف » كلمة « الصواب » بأنها تعنى « مايتفق مع ارادة الله » هو فيلسوف طبيعى بهذا المعنى ، مالم يعتقد ضمنا أن كلمة « الله » بدورها كلمة خلقية . ويمكننا أن نقرر من جديد أهم حجة حاول بها مور أن « يدحض المذهب الطبيعى » على النحو التالى ، مستعينين فى ذلك بالمثال الذى استشهدنا به لتونا : لو أن معنى كلمة «الصواب»

منطقية) ، استنتج مور وأتباعه المباشرون أن هذه الكلمات النعتية لابد أن تمثل خواص خلقية بعينها اعتقدوا أننا ندركها عن طريق « الحدس » .

على أن ثمة صورتين من المذهب الحدسي الأخلاقي ؛ فنحن - فيما ترى الصورة الأولى من المذهب الحدسي - نحدس ما نتصف به المفردات الجزئية من الأفعال والناس .. الخ في الواقع العيني من صفات الصواب أو الخطأ .. الخ ؛ أما المبادئ الخلقية العامة ، فنحن نصل إليها عن طريق عملية استقراء ، أى عن طريق التعميم من عدد كبير من هذه الحالات الجزئية . لكن ما نحدسه - فيما ترى الصورة الثانية من المذهب الحدسي - هو المبادئ العامة ذاتها (مثل « اخلاف الوعود خطأ ») ، وبتطبيق هذه المبادئ العامة (على الحالات الجزئية) ندرك الخواص الخلقية التى تتصف بها المفردات الجزئية من الأفعال والناس . ويمتاز الرأى الثانى على الرأى الأول بأنه يؤكد حقيقة هامة فيما يتصل بالطابع المنطقى الذى يميز الكلمات الخلقية، ألا وهى أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية .. الخ تختلف عن معظم الكلمات الدالة على صفات أخرى على النحو التالى : نحن نصف الشيء بأنه « أحمر » - مثلا - نظرا لحرته وليس لشيء غير ذلك ؛ فقد يكون هناك شيء آخر مشابه للشيء الذى نصفه بالحرمة من جميع النواحي الأخرى عدا الحرمة ومع ذلك لا يعد أحمر . لكننا حينما نصف شخصا بأنه « خير » أو فعلا بأنه « صواب » فانما نصفهما بالخير أو الصواب «لأنهما» يتصفان بصفات معينة أخرى، فالفعل مثلا يوصف بأنه خطأ لأنه اخلاف للوعد أو بأنه صواب لأنه مساعدة لرجل ضرير على أن يعبر الطريق . لذلك كان الحدسيون يعبرون فى بعض الأحيان عن هذه السمة التى تتميز بها الكلمات الدالة على الصفات الخلقية بقولهم عنها انها « أسماء » لخواص « تابعة » أو « لاحقة » . فحتى لو رفضنا فكرة الحدسيين التى يرون فيها أن جميع الكلمات الدالة على صفات لا تكون ذات معنى الا حين تكون أسماء لخواص ، لظلت هذه الفكرة مع ذلك

كشفا على جانب كبير من الأهمية . فلقد اعتقد بعضهم أن هيوم حينما قال (لا يجوز أن نستنتج « ما ينبغى أن يكون » مما « هو كائن ») كان ينكر أن فى مقدورنا - مثلا - أن نصف فعلا بأنه «خير» لأنه فعل يتصف بخواص معينة . لكننا نسيء الفهم اذا اعتقدنا ذلك ؛ فالذى كان ينكره هيوم هو أن وصف شيء بالخير « لا يترتب منطقيا » على كونه ذا خصائص معينة . الفارق بين هاتين الفكرتين حاسم ولكنه غامض ، ولقد كان من بين المشكلات الرئيسية فى الأخلاق المعاصرة أن تقدم تفسيراً مرضياً للصلة بين صفة الخير - على سبيل المثال - وما كان يسمى بـ « الخواص التى تجعل الشيء خيراً » . والحدسيون يرفضون التفسير الطبيعى لهذه الصلة بوصفها صلة ترادف فى المعنى بين الكلمات الخلقية وبين الكلمات التى تصف خواص الأشياء ، تلك الخواص التى بفضلها كنا نصف الأشياء بالكلمات الخلقية . لكن الحدسيين لا يقدمون تفسيراً إيجابياً سديدا لهذه الصلة ، مكتفين فى أغلب الأحوال بأن يقولوا انها صلة « ضرورية تركيبية » تدرك عن طريق الحدس . لكن يعيب القوة التفسيرية لهذا التفسير أنه يعجز عن أن يبين لنا على نحو واضح ماهو «الحدس» أو ماهو المقصود بـ « الصلة الضرورية التركيبية » .

لكن الحجة الرئيسية التى توجه ضد جميع أنواع المذهب الحدسي فى الأخلاق هى الحجة التالية التى ينبغى علينا أن نقارنها بالحجج الواردة فى قسم ٢ (ج) . يزعم الحدسيون أن الحدس وسيلة للمعرفة أو للفصل فى صدق حكم خلقى معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعى ؛ لكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا فى مسألة خلقية وأن كليهما - كما قد يحدث كثيرا - يدعى أنه قد حدس ما يتصف به رأيه من صواب ؛ ليس أمامنا حينئذ من طريقة نفصل بها فيما بينهما من خلاف ، مادام فى مقدور كل منهما أن يتهم الآخر بأنه مخطئ فى حدسه ؛ يضاف الى ذلك أن ليس فى طبيعة الحدسين فى حد ذاتهما ما يمكننا من أن

نقرر أيهما هو المخطئ . وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على مألوقه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين - وهم الذين كثيرا ما يزعمون أنهم « موضوعيون » - يناقضون زعمهم هذا إذ يحتكمون إلى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذي سنواجهه في موضع تال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذي نواجهه إذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتي » و « ماهو موضوعي » في هذا المجال . ولقد حظيت الحدسية برواج كبير في السنوات الأولى من القرن الحالى ، لكنها تلقى في الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب في الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرتدوا إلى صورة ما من صور المذهب الطبيعي سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا إلى نوع من أنواع الرأى التى سنعرضها فيما يلى ، والتي ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات ، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لخاص » .

٥ - النسبية والذاتية :

لقد نشأ في ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وإدراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » . وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا أولا أن نبعد عنها تلك النظرة التى ننظر إلى الأخلاق من حيث هى عرف ، والتي تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها . يرى النسبي النموذجي أن علينا أن نفعل ذلك الفعل - وذلك الفعل دون غيره - الذى « نعتقد » أن علينا أن

نفعله ، واذن يكفي أن يعتنق أحد الأفراد أو أحد المجتمعات رأيا خلقيا بعينه ليكون ذلك الرأى - بناء على هذه النظرة - صوابا بالنسبة لهذا الفرد أو لهذا المجتمع . ولما كان هذا المبدأ مبدأ « فى أخلاق العرف » وليس مبدأ « فى نظرية الأخلاق » (أى أنه لما كان يقرر ماينبغى أن نفعل ولا يقرر ما تمنيه كلمة « ينبغى ») ، فهو ليس بالمبدأ الطبيعي (انظر ما سلف) . لكى قد يعترض على هذا المبدأ بأنه يجعل من المستحيل علينا أن نصف بالخطأ حكما خلقيا يرتثيه فرد آخر ، والواقع أنه يستتبع نتيجة فيها مفارقة هى أن فردين من أفراد الناس يختلفان فى مسألة خلقية لابد أن يكون كلاهما على صواب . لكن يبدو أن فى هذه النتيجة ما ينافى المعنى المألوف للكلمات الخلقية ، ولدينا هنا مثل يوضح لنا إحدى الطرق التى قد تؤثر بها نظرية الأخلاق (دراسة معانى الكلمات الخلقية) تأثيرا سلبا فى مسألة خلقية ، فهى تتيح لنا أن « نقضى ببطلان » رأى خلقى باعتباره يتضمن مفارقة منطقية ، لكنها لا تتيح لنا أن « نثبت » رأيا من هذا القبيل . وقد يعترض على النسبية كذلك بأنها لا تؤدى ما نتوقع من المبدأ الخلقى أن يؤديه ، ألا وهو أن يهدينا فى اتخاذ قراراتنا بصدد المسائل الخلقية الجزئية ؛ لأننى إذا كنت أسأل نفسى عما عسائ أن أفعل ، فلا غناء فى أن يقال لى أن أفعل ما أعتقد أنه ينبغى على أن أفعله ، لأن مصدر الاشكال هو أننى لا أدري ماذا ينبغى على أن أعتقد . بيد أننا فى هذه المقالة لا نذكر النسبية لذاتها ، ولكن لأن الخلط بينها وبين غيرها من وجهات النظر قد أثار الاضطراب فى جميع المناقشات التى تتناول جميع مانحن بصدد بحثه من آراء تقريبا ؛ وهذه الآراء التى سنناقشها هى - على عكس ماناقشنا من قبل - آراء فى نظرية الأخلاق (أى أنها آراء تدور حول معانى الألفاظ الخلقية) ، فهى لا تلزم قائلها بقبول أو رفض أية آراء خلقية ذات قيمة .

وأول مانناقشه من الآراء هو صورة من صور

المذهب الطبيعي لا يعتنقها في الوقت الحاضر كثير من الباحثين على نحو صريح ، لكنها ترجع الى وقت كان من المعتقد فيه أن الجملة الخلقية لابد أن يكون لها معنى على نفس النحو الذي يكون به للجمال الاخبارية الأخرى معنى ؛ ألا وهو أن تستخدم لكي تقرر أن شيئا معينا يتصف بخاصية معينة (انظر ماتقدم القسم ٤) . ولما كان من غير المعقول لأسباب عديدة (ذكرنا بعضها في القسم ٣) أن نعتقد أن الخواص التي نحن بصدددها خواص « موضوعية » تتصف بها الأشياء ، فقد رأى بعضهم أنها خواص « ذاتية » ، أي أنها خواص للوجود الواقعي مرتبطة أعلى أنحاء معينة بالحالات العقلية التي يعاينها قائل العبارة التي نحن بصدددها . وعلى ذلك ذهب أصحاب هذا الرأي الى أن العبارة التي تقول « فلان رجل خير » تعني « فلان - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - يثير في حالة نفسية بعينها (ولتكن شعورا بالاستحسان على سبيل المثال) » . فهذه النظرية تجعل الحكم الخلقى بالمعنى العرفي للأخلاق مرادفا للعبارة الأخلاقية الوصفية (انظر ماتقدم ، القسم ١) . لكننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الحرفي ، تعرضت للاعتراض عليها بأنها تجعل من المستحيل حدوث الاختلاف بصدد المسائل الخلقية في معناها العرفي ؛ لأنه اذا كان هناك فردان من الناس ، وقال أحدهما ان فلانا خير وقال الآخر ان فلانا ليس كذلك ، فهما - بناء على هذا الرأي - غير مختلفين فيما بينهما ، لأن أحدهما (أي قائل العبارة الأولى) يقصد أنه في حالة نفسية بعينها ، والآخر يقصد « أنه » (أي قائل العبارة الثانية) لا يعانى مثل هذه الحالة ، وليس بين هاتين العبارتين تناقض على الإطلاق .

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلى بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللفظة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا

أن من الخطأ أن ننظر الى جميع أنواع الجمل باعتبارها ذات طابع منطقي واحد ومهمة منطقية واحدة . وأنه لمن المستحسن ، لسببين على الأقل ، أن نقصر اسم « الذاتية » فلا نطلقه الا على الرأى الذى بحثناه لتونا ، ولا نمد نطاق استخدامه بحيث يشمل تلكم الآراء التى سنعرضها فيما يلي : ذلك - أولا - لأن لكلمتي « موضوعي » و « ذاتي » معنى واضحا الى حد ما ، وهما تقيمان تفرقة يمكن ادراكها حينما تستخدمان للدلالة على الاختلاف بين العبارات التى تقرر وقائع « موضوعية » عن الأشياء ، وبين العبارات التى تقرر وقائع « ذاتية » عن المتكلم . (وان كان قد يحدث في هذه التفرقة ذاتها شيء من الخلط ، لأن معاناة المتكلم لحالة عقلية بعينها هي بمعنى ما واقعة موضوعية) . لكن تمحي التفرقة اذا ذهبنا الى أن الأحكام الخلقية ليست عبارات تقريرية بالمعنى الضيق على الإطلاق ، وقد نتبين هذا اذا قارنا الأحكام الخلقية بجمل الأمر (وان لم يشر أحد الى أن الأحكام الخلقية تشبه هذه الجمل من جميع النواحي) . فجعل الأمر لا تعبر عن خبر موضوعي كلا ، ولا تعبر عن خبر ذاتي ، لأنها لا تعبر عن خبر على الإطلاق ؛ كلا ولا تعبر عن « أمر ذاتي » ، لأن من العسير أن نفهم ماذا عساه يكون ذلك الأمر الذاتى . وعلى ذلك فاذا سأل سائل « هل الأمر الذى يقول « أغلق الباب » ينصب على « الباب أم « ينصب على « عقل المتكلم ؟ » ، فان الاجابة لابد أن تكون - بقدر ما يكون السؤال ذا معنى - هي « أن الأمر ينصب على الباب » . وعلى نحو شبيه بهذا قد يرى بعضهم أن الحكم الخلقى الذى يقول « فلان رجل خير » ينصب - فى أكثر معانيه رجحانا - على « الرجل الذى نحن بصددده ولا « ينصب على « عقل المتكلم ، أقول قد يرى بعضهم ذلك حتى ولو كانوا يعتقدون أن هذا الحكم ليس « تقريرا لواقعة » بالمعنى الضيق « عن الرجل » . واذن فالانتقادات التى توجه الى ما سنعرضه فى الجزء التالى من نظريات على اعتبار أنها تحول الأحكام الخلقية الى ملاحظات عن عقل المتكلم هي انتقادات غير صائبة

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلى بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللفظة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا

وينبغي أن تقتصر على الذاتية كما عرضناها فى هذا القسم من المقالة . ويصدق أيضا على النقد الذى يوجه الى هذه النظريات باعتبارها « تجعل ما هو صواب متوقفا على ما قد يعتقد المتكلم أنه صواب » .

يضاف الى ذلك - ثانيا - أن التفرقة بين تلك النظريات التى ترى أن الأحكام الخلقية انما تستخدم لتقدم نوعا من الاخبار وبين تلك النظريات التى ترى أن للأحكام الخلقية مهمة جد مختلفة هي أكثر التفرقات أولية فى الأخلاق ، ولا ينبغي أن نخفيها بأن نستخدم كلمة تسوى بين طرفيها . فالنظريات التى من النوع الأول (ومن أمثلتها جميع الآراء الأخلاقية التى بحثناها حتى هذه اللحظة) تسمى « نظريات وصفية » ، أما النظريات التى تنتمى الى أنواع أخرى بما فيها الآراء التى نببحثها فى بقية هذه المقالة فتسمى « غير وصفية » .

٦ - الوجدانية :

على الرغم من أن الوجدانية كانت من الوجهة التاريخية أول نوع يوضع موضع النظر من أنواع النظريات غير الوصفية ، فمن الخطأ أن ننظر اليها بوصفها هي النوع الوحيد من النظريات غير الوصفية ، أو حتى بوصفها تلقى التأييد الشامل بين غير الوصفيين فى وقتنا الحاضر . فمن الشائع حتى فى وقتنا الحاضر أن يدعى غير الوصفيين من جميع الأنواع بـ «الوجدانيين» على الرغم من أن نظرياتهم لا تعتمد على أية إشارة الى « العواطف » . فالوجدانية بمعناها الدقيق تشمل مجموعة شتى من النظريات يمكن أن تعتنق جميعا فى نفس الوقت . ومهمة الأحكام الخلقية - وفقا لأشهر نظرية من هذه النظريات - مهمتها هي أن « تعبر » أو أن « تبين » العواطف الخلقية (الاستحسان مثلا) التى يشعر بها قائلها . وهى - وفقا لتأويل آخر من تأويلات النظرية - تستخدم لتثير أو لتبعث فى نفس الشخص الذى توجه اليه عواطف شبيهة بما فى نفس قائلها ، وبهذا تحفزه

الى أفعال من النوع الذى يستحسنه القائل . وقد كان أ . ج . اير حينما كتب كتابه « اللغز والصدق والمنطق » - وهو الذى يحتوى على أشهر عرض للنظرية الوجدانية - أقول كان يعزو هاتين المهمتين كليهما للأحكام الخلقية ، لكنه تخلى عن الوجدانية منذ ذلك الحين ، وإن ظل غير وصفى ؛ وقد بسط ش . ل . ستيفنسون نظرية من هذا النوع ، ولا تختلف عن غيرها الا بأنه بدلا من أن يستخدم كلمة « عاطفة » أخذ يستخدم فى أغلب الحالات كلمة « اتجاه » . وقد كان ستيفنسون يتصور « الاتجاه » عادة على أنه استعداد فى المرء يهيؤه لأن يمر بحالات عقلية معينة أو للقيام بأنواع معينة من الأفعال . من هنا كانت « اتجاهات » ستيفنسون أقرب بكثير الى « المبادئ الخلقية » التى قال بها الفلاسفة القدامى (وخاصة أرسطو) مما يلاحظه عادة أولئك الذين يستخدمون ذلك التصنيف المضلل الذى يقسم فلاسفة الأخلاق الى « ذوى اتجاه موضوعى وذوى اتجاه ذاتى » . ولقد أضاف ستيفنسون الى نظريته تحديدا هاما ، وهو أن الأحكام الخلقية قد يكون لها « معنى وصفى » بالإضافة الى « معناها الوجدانى » . فهو فى نموذج من « نماذج تحليله » العديدة يحل محل معنى الحكم الخلقى الى عنصرين : (أ) تقرير وصفى غير خلقى ينصب على فعل ما مثلا (بحيث يمكن تفسير هذا الفعل تفسيراً طبيعياً على أساس خواصه التجريبية) ، و (ب) عنصر خلقى نوعى (وهذا هو المعنى الوجدانى) يحول وجوده دون تقديم تفسير طبيعى للدلول الحكم الخلقى بأكمله . هذا العنصر الخلقى النوعى فى مدلول الحكم الخلقى هو المهمة التى تقوم بها هذه الأحكام « للتعبير » عن الاتجاهات و « لاقناع » الناس أو « التأثير » فيهم لكى يعتنقوها ، وذلك بإزاء الفعل الذى نحن بصدده . لكن آراء ستيفنسون لم تلق من الوصفيين قبولا بطبيعة الحال ، بل ان غير الوصفيين الذين كتبوا من بعده - وأن كانوا يعترفون بما لدراساته من أهمية مبدئية - قد رفضوا فى أغلب الأحوال ما يوحى به رأيه من نزعة

ثانيا فنقول انه من الواضح الى حد كبير أن هناك صلة وثيقة بين أن نعتقد أن أفضل من ب وبين أن نفضل ا على ب ، كما أن هناك صلة وثيقة بين هذا التفضيل وبين أن نكون على استعداد لاختيار ا بدلا من ب . وقد أكدت ما لهذه الصلة الوثيقة من أهمية في الكلمة القديمة (التي تقول « كل ما نسعى اليه أيا ما كان انما نسعى اليه لما يبدو عليه من صفة الخير » . ويترتب على هذا أننا اذ نصف شيئا بأنه خير انما نقدم لمن نوجه اليه هذا الحكم ما يهديه في اختياراته . ومثل هذا قد يقال عن سائر الكلمات الخلقية الأخرى ، الا أن الوصفين يرفضون أن يسلموا بأن هذه السمة جزء من « معنى » الكلمات الخلقية .

أما خصومهم الرئيسيون ، وهم الذين يمكننا أن نسميهم ب « التوجيهيين » ، فيرون أن هذه السمة « هي » جزء من معنى الكلمات الخلقية . فالأحكام الخلقية - فيما يرون - تشترك مع جمل الأسر في خاصية مميزة هي أنك اذ تنطق بجملتها منها انما تلزم نفسك عن طريق مباشر أو غير مباشر بقاعدة أو بخطة موجهة فيما يتعلق بالقرارات أو الاختيارات الفعلية أو الممكنة . وفي الحالات النموذجية تتجلى مخالفة الحكم الخلقى في عجز المرء عن أن يعمل بمقتضاه ، كما يحدث حينما يخبرني انسان بأن الصواب هو أن أفعل كذا أو كذا ، وأفعل أنا عكس ذلك مباشرة . مثل هذه النظرية لا تقضى باستحالة الحجاج الخلقى كما تفعل النظرية الوجدانية ، لأن العلاقات المنطقية - فيما يرى بعض التوجيهيين - قد يمكن أن تقوم بين الحطط الموجهة كما تقوم بين العبارات التقريرية العادية .

لكن لا مناص للتوجيهيين من أن يواجهوا - كسقراط - اشكالا هو أننا في الحالات التي تسمى بحالات « ضعف الإرادة » قد نختار أن نفعل شيئا ما نعتقد أنه سييء أو خطأ . وليس أمام التوجيهيين من حجة يرجي لها نفع في الرد

غير عقلية ، فهو قد رأى أن ليس في معنى الكلمة الخلقية من عنصر خلقي نوعي الا قوتها الوجدانية ، وفي هذا - فيما يرون - ما يجعل الأحكام الخلقية أقرب الى الخطأ أو الدعاية وما ليس ينصف انصافا كافيا ما قد نحتاج اليه من اقامة الحجة العقلية في المسائل الخلقية . فاذا كانت اقامة الحجة العقلية ممكنة ، فلا بد أن يكون هناك « بعض » العلاقات المنطقية بين الحكم الخلقى وبين غيره من الأحكام الخلقية ، حتى ولو كان هيوم مصيبا حينما رأى أن الحكم الخلقى لا يمكن أن يستمد من عبارات تقرر الواقع غير الخلقى ؛ وقد كان لستيفنسون بعض الآراء الهامة فيما يتعلق بالحجج العقلية ، لكن تفسيره لهذه الحجج قد عد بصفة عامة غير سديد .

٧ - مشكلات بارزة :

أغلب المشكلات الرئيسية التي تشغل المفكرين الأخلاقيين في الوقت الحاضر مصدرها مافي مدلول الكلمات الخلقية من تعقيد ناتج عن أنه يضم عنصرين جد مختلفين .

(أ) المعنى التقويي أو التوجيهي : (يفضل الباحثون الآن في أغلب الأحوال هذه الكلمات التي هي أقرب الى التحرر من قيود النظريات الخاصة من « المعنى الوجداني » الذي قال به ستيفنسون) . ليس من اللازم - بل ولعله من الخطأ - أن نعزو الى الأحكام الخلقية من حيث هي كذلك أية قوة أو قدرة دافعة أو مسببة بحيث « تدفعنا » أو « تحفزنا » الى أن نفعل ما تأمر به ، لكن الوصفين أنفسهم يعترفون أحيانا بأن الأحكام الخلقية تقوم بمهمة « توجيه » السلوك . والحق أنه من الواضح الى حد كبير أننا نسأل في كثير من الحالات النموذجية - مثلا - « ماذا ينبغي علي أن أفعل ؟ » ، لأن علينا أن نقرر ماذا عسانا أن نفعل ، ونعتقد أن الاجابة عن سؤال « ينبغي » ذات تأثير على قراراتنا الخلقية اكبر وأوثق من التأثير الذي تتصف به الاجابات عن مسائل من الواقع غير الخلقى . ونضرب مثلا

الحير مثلاً أن يساعد الرجل الضرير على عبور الطريق إذا كنا نعلم أن هذا الرجل قد ضل طريقه تماماً وأن الجهة التي يقصد إليها تقع على هذا الجانب من الطريق ولا تقع على الجانب الآخر) ، كل ما هنالك أنه يلتزم بالرأى القائل بأن مساعدة الأعمى على عبور الطريق قد تكون فعلاً خيراً إذا لم يكن هناك شيء يفرق بين الفعلين ، شيء هو أكثر من مجرد الفارق العددي بين حالتين .

على أن دعوى ذرى النزعة الكلية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدعوى القائلة بأن للأحكام الخلقية معنى وصفياً بالإضافة إلى مالها من مهمة بوصفها خططا موجهة (انظر ماتقدم ، القسم ٦) . واذن فنحن إذا وصفنا - على سبيل المثال - فعلاً بأنه خير ، فإما نوصي بفعله (وهذا هو العنصر التوجيهي في مدلول الحكم الخلقى) ، لكننا نوصي بفعله بنسب على خاصية ما تتعلق به . هذان العنصران يجمعهما « قاموس أكسفورد الانجليزي » في تعريفه الأول « للخير » اجمالاً بديعاً على النحو التالي : « الخير هو أعم صفة من صفات الحس (على الأفعال الخلقية) ، وهي صفة تدل على توافر خصائص مميزة تدعو إلى الإعجاب في حد ذاتها أو نافعة من أجل غرض ما ، توافراً فائقاً أو مرضياً على أقل تقدير » . وكلمة « مميزة » هامة في هذا المقام ، فهي توجه انتباهنا إلى حقيقة واقعة هي أن الكلمة التي تشير إلى المسمى الموصوف « بالخير » (أو بالجوذة) تدخل تعديلاً على الخصائص التي ينبغي أن تتوافر في الشيء بحيث يصبح جديراً بصفة الخير (فليس هناك ما يوجب أن تتوافر في حبة الفراولة الجيدة « والجودة والخير تدل عليهما كلمة واحدة في الانجليزية » - مثلاً - نفس الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الرجل الخير) . فإذا عرفنا في حالة بعض الكلمات (وعلى سبيل المثال كلمة « سكين ») ماذا تعني هذه الكلمات ، عرفنا بذلك بعض الشروط التي يجب أن تتحقق قبل أن نصف شيئاً من مسمياتها بالجودة أو بالخير . وقد ذهب بعض الفلاسفة (أفلاطون

على هذا الاعتراض إلا أن يشيروا إلى أن الشخص القائم بالاختيار في مثل هذه الحالات إما أن يكون « عاجزاً » عن مقاومة الإغراء (كما يدل على ذلك تعبير « ضعف الإرادة » ، انظر أيضاً رسالة القديس بولس إلى أهل روماء ، الفصل ٧ ، الآية ٢٣) ، أو أنه يعتقد أن الشيء الذي يختاره ليس شيئاً أو خطأ إلا بمعنى تقليدي واه ، فهو ينطبق عليه المعنى الوصفى لكلمة « سيئ » أو كلمة « خطأ » لكن ينقصه ما لهاتين الكلمتين من قوة توجيهية .

(ب) المعنى الوصفى : السمة الرئيسية الثانية للأحكام الخلقية هي السمة التي تفرق هذه الأحكام عن جمل الأمر ؛ فعلينا حينما نطلق حكماً خلقياً عن فعل ما على سبيل المثال أن نطلقه نظراً « لخاصية ما تتعلق » بالفعل ، وأنه لمن صواب الرأى دائماً أن نسأل ماهي هذه الخاصية (على الرغم من أنه قد يكون من العسير أن نصوغ إجابة عن ذلك في الفاظ) . وتترتب هذه الفكرة (وإن كان بعض المفكرين المعاصرين قد أنكروها) على الطابع الذي تتصف به « الخواص » الخلقية ، وهو أنها خواص « تابعة » (انظر ماتقدم ، القسم ٤) . واذن ففي مقابل كل حكم خلقى جزئى حكم كلى مؤداه أن سمة معينة من سمات الشيء موضوع الحكم هي - بقدر ما يتعلق الأمر بها - سبب يبرر لنا أن نطلق بصدد الشيء حكماً خلقياً بعينه . فإذا قلت على سبيل المثال أن فعلاً بعينه خير لأنه مساعدة لرجل ضرير على عبور الطريق ، فإني أبدو وكأنني ألتزم حينئذ بذلك الحكم الكلى القائل بأن من الخير أن يساعد العميان على عبور الطرقات (ولا يقتصر الحكم على أن يساعد هذا الرجل الأعمى بعينه في هذا الطريق بعينه) . ويسمى أولئك الذين يسلمون بهذه الحجة بـ « الكليين » ، أما خصومهم الذين لا يسلمون بها فقد يسمون بـ « الجزئيين » . إلا أن صاحب النزعة الكلية ليس ملزماً نتيجة لذلك بأن يرى أنه إذا كانت مساعدة الأعمى على عبور الطريق خيراً في هذه الحالة ، فإن هذا الفعل لابد أن يكون خيراً في جميع الأحوال (ليس من

سريع للمسائل الرئيسية ، وأن نقدم شيئا من التفسير لمصدرها .

اخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة ، واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ووضعت لنفسها مذهبا أرادت به أن تطهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التي علقت بها، معتقدة أن الكمال إنما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية ؛ وكانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات : الطبقة الأولى قوامها الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وثلاثين وواجبهم طاعة معلمهم ، والطبقة الثانية قوامها رجال بين الثلاثين والأربعين يتلقون الحكمة الدنيوية ويتعلمون علما يتناسب مع هذه المرحلة من العمر ؛ والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة تناسب مع مرتبتهم وهي مرتبة الأنبياء ، حتى إذا نيف الرجل على الخمسين شهد حقائق الأشياء على ما هي عليه وتلك هي منزلة الملائكة المقربين .

ولهؤلاء الاخوان رسائل هي أشبه ماتكون بدائرة معارف تشتمل على علوم عصرهم ، وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة ، مختلفة الموضوعات والمصادر ، ولهذا فقد أعوزها الانسجام؛ وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ، ثم تنتقل الى المنطق والطبيعات ، وتنتهي آخر الأمر الى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله .

ومذهب اخوان الصفا مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقي أريد به أن يجمع الحكمة أنى وجدها ؛ على أن المبدأ الأساسي عندهم هو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحا للعامة دون الخاصة ، أما هؤلاء الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفي العقلي العميق ؛ على أن وراء الفلسفة البادية في رسائل اخوان الصفا أنينا مكبوتا مما قد لحق بهم من ظلم سياسي ، وأملا فيما يرجونه

وأرسطو على سبيل المثال) الى أن هذه الحقيقة ذاتها تصدق على الكلمات كافة ، فنحن اذا استطعنا - مثلا - أن نحدد ماهي الخصائص التي تجعل الانسان انسانا عرفنا بالتالي متى يكون الانسان انسانا خيرا . لكن حجة من هذا النوع قد تكون قائمة على أساس تشابه زائف بين كلمات من قبيل « انسان » وكلمات من قبيل « سكين » .

لكن هناك طريقة أخرى من الأرجح أن تكون أكثر غناء في ربط دعوى الكليين بالحجج الخلقية (وبذلك ترضى الى حد ما أولئك الذين يصرون على أن تكون الدراسات الأخلاقية النظرية ذات دلالة في نطاق المسائل الخلقية العملية) ، وهذه الطريقة هي التي تتمثل في « القاعدة الذهبية » والتي صاغها كانت وأتباعه في شيء من التفصيل (وان يكن على نحو غامض) . فقد يكون من قبيل الحجة القوية في بعض الحالات أن يتساءل المرء - اذا كان يتأمل فعلا ما - عما هي الخصائص التي يتصف بها هذا الفعل والتي تدفعه الى أن ينعتة بالصواب، وما اذا كان عليه أن يحكم على فعل آخر بنفس الطريقة ، اذا كان هذا الفعل يتصف بنفس السمات وان اختلف دوره هو فيه . ثمة حجة من هذا النوع ترد في فقرتين شهيرتين من الكتاب المقدس (صموئيل الثاني، الاصحاح ١٢ ، الآية ٧ . ومتى ، الاصحاح ١٨ ، الآية ٣٢) . وقد ذهب بعضهم الى أن الحكم لا يكون حكما « خلقيا » مالم يكن قائله على استعداد لأن « يعمم مبداه » . لكن هذا الرأي يثير مسألة هي موضع نزاع ، أعنى المسألة التي تتعلق بالمعيار الذي نستخدمه في وصف الأحكام بأنها « أحكام خلقية » ، وهي مسألة تضيق عنها هذه المقالة .

ومازالت هذه المسألة ، بالإضافة الى مشكلة العلاقة بين العناصر التوجيهية والعناصر الوصفية في مدلول الأحكام الخلقية بأكملها ، أقول مازالت تبهظ المفكرين الأخلاقيين . وقد كان من المحال في هذه المقالة أن نقوم بما هو أكثر من تخطيط

لأنفسهم في المستقبل ، وما هذه الفلسفة الا على سبيل التطهير الروحي والسلوى .

ادواردز ، جونانان : (١٧٠٣ - ١٧٥٧) ،
ولد بوندسور الجنوبية بولاية كونيتيكتات ،
وقد أصبح من المسلم به في الوقت الحاضر أنه من
المع وأصل العقول الفلسفية التي أنجبتها أمريكا .
وكان ادواردز يقف موقفا وسطا بين العقلية
اللاهوتية الكالفينية التي سادت القرن السابع عشر
والمزاج التجريبي الذي ينتسب الى لوك في القرن
الثامن عشر . الا أن أحدا في عصره لم يدرك
أهمية كتاباته الكبرى في كلتا الناحيتين ؛
فقد ظلت شهرته قرابة قرنين محصورة في نطاق
اللاهوت المتخصص ، ولقد أسى فهمه نتيجة
لاخفاق الباحثين في أن يدركوا الفكرة الفلسفية
الرئيسية التي يقصد اليها . ولم يراجع دوره في
معترك الفكر في القرن الثامن عشر مراجعة أدت
الى أن يفهم بالتدريج حتى كان القرن العشرين .

كانت الصورة الماثورة عن ادواردز هي
صورة رجل أبدى في شبابه المبكر من الدلائل
الطبية مايوحى بأنه فيلسوف متشبع بكتابات
وروح نيوتن ولوك ؛ ثم سعى بعدئذ ، حين صار
راعيا على مذهب كالفن ، أن يحيى المسلمات الرئيسية
لهذا المذهب في عصر كانت هذه المسلمات تفقد فيه
سلطانها على عقول العالم الناطق بالانجليزية ، وهو
بناء على ذلك لابد أن يعد « رجلا جاء متخلفا عن
أوانه » يخمد ما أبدى من قدرة فلسفية كامنة
بمواظع عن نار جهنم ومقالات تنزع منزعا غيبيا
حاول بها تبريرها .

لكننا اذا أردنا أن نفهم ادواردز فهما
صحيحا ، فعلينا أن نسلم بأن جميع كتاباته
الناضجة هي محاولات دقيقة بارعة للدفاع عن
المسلمات الأساسية لمذهب كالفن ، ولإعادة تفسيرها
على أساس هو على وجه التحديد ذلك الفهم النافذ
والادراك العميق لروح نيوتن ولوك ، تلك الروح
التي لم يتخل عنها للحظة واحدة . الا أنه كان

يحاول المستحيل كما يقال ؛ فقد كان من جراء
مراجعته الدقيقة لفحوى مذهب كالفن أن صار غير
محبوب بين أنصار العقيدة التي كان يحاول أن
ينقذها ، ولم تجعل منه محاولته - التي أراد بها أن
يستعين بالروح الفلسفية الجديدة لأحياء الأسس
الدينية في أصولها - الا موضعا لسخط ذلك الفريق
من طغام المناصرين للروح الدنيوية لحركة «التنوير» .
لكن هذا لا ينفي حقيقة واقعة هي أن كتابات
ادواردز الرئيسية يتجلى فيها فهم للأراء الفلسفية
الجديدة في القرن الثامن عشر أعمق مما يتجلى في
مؤلفات من جاء بعده من الأمريكيين كفرانكلين وبين ،
تلك المؤلفات التي جرت العادة على الاسراف في
اطرائها .

أما مؤلفات ادواردز الكبرى فثلاثة ، وكان
يقصد بكل مؤلف منها أن يفسر من جديد مسلمة
من مسلمات مذهب كالفن في ضوء نيوتن ولوك .
فهو في رسالته التي عنوانها « حرية الإرادة » ،
يدافع عن مسلمة الجبرية ؛ وما زالت هذه الرسالة
تعد من بين الكتابات الكلاسيكية المدافعة عن الجبرية ،
وقد يمكن أن تقارن بتلك الشروح النموذجية التي
وضعت للجبرية في القرن العشرين كذلك الشرح
الذي وضعه « زملاء كاليفورنيا » بعنوان « حرية
الإرادة » (١٩٣٨) . وفي رسالته عن « طبيعة
الفضيلة الحقة » يدافع ادواردز عن مسلمة الغواية ،
وأنه لمن العسير أن نبالغ في تقدير المعية المراجعة
التي قام بها ادواردز لمسلمة الغواية ؛ على أن
مناقشته لهذه المسلمة تقوم بأكملها على تحليل نفسي
يتابع فيه لوك متابعة كاملة ، والمنطق الذي تركز
عليه هو منطق لا تشوبه شائبة ، وإن المرء
ليستوقف نظره مافي المناقشة من بعد عن الاحتكام
الى المسائل اللاهوتية كقصة سقوط الانسان .
والمسلمة اللاهوتية الرئيسية لمذهب كالفن
- مسلمة قدرة الله المحيطة واستحالة الامام
بطبيعته - تتردد في جميع كتابات ادواردز ، لكن
الوثيقة الرئيسية التي يسجل فيها موقفه بصدد
معرفة الانسان بالله هي الرسالة التي كتبها عن

الرغم من أن حياته وآراءه جاءت متفقة مع مبادئ هذه المدرسة ، إلا أنه من المحتمل أن يكون حفيده - ويسمى أيضا أرسطبس - هو الذى صاغ لأول مرة هذه المبادئ فى منظومة متسقة .

جعل أرسطبس هدفه من حياته الاستمتاع باللذة الحاضرة ، واجتناب الندم على مافات ، والعناء فى سبيل المستقبل ؛ لكن قوام السعادة هو ضبط هذه اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى حكيم ، وليس هو الخضوع لها ، كلا ولا هو فى الحرمان منها . ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته لايس التى كان ينفق عليها الكثير « اننى أملك » لايس » ، وليست هى التى تملكنى » وكل الأفعال فى نظره محايدة (لا تتصف بخير أو شر) إلا من حيث هى وسائل تنتج اللذة لصاحبها . وقد جعل أرسطبس من حياته فنا يكيف به نفسه لظروف المكان والزمان وظروف نفسه ، ويلعب به دوره على النحو الملائم أيا ما كانت الظروف ، وهى براعة أظهرها على وجه الخصوص فى بلاط ديونيسيوس ملك سراقوسة . وقد قيل عنه انه الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يبدو بمظهر السيد المتأنق أو أن يرتدى الحرق البالية ؛ والواقع أنه كان ذا قدرة فائقة على الاستمتاع ، مقترنة بحرية كبيرة من أسر الحاجات ، وهو اقتران أدى بأتباعه فيما بعد الى صعوبة اختيارهم لمثلهم العليا .

أرسطو : (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا فى شمال اليونان ؛ ظل لعشرين عاما بادئ من ٣٦٧ عضوا باكاديمية أفلاطون ، ولما توفى أفلاطون وأصبح سمبوسيميس رئيسا للأكاديمية ، غادر أرسطو أثينا ، وذهب فى بداية الامر الى أسوس (على شاطئ آسيا الصغرى) ، ثم الى ليسبوس . وحوالى ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب الى مملكته ليشرف على تعليم الاسكندر ابن الملك ؛ وبعد أعوام قليلة ، عاد أرسطو الى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم « اللوقيون » أو « بريباتوس »

« العواطف الدينية » ؛ وهنا أيضا تعتمد مناقشة ادواردز . على نظرية فى النفس تجريبية تنزع منزع لوك على طول الخط . ويعد دفاعه عن الأساس الوجدانى للخبرة الدينية (وقد قصد به أن يكون دفاعا عن « اليقظة الكبرى ») وثيقة من أكثر وثائق العصر استشرافا للمستقبل ؛ فقد وقع مفكرو الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر فى خطأ جسيم هو أنهم نادوا بـ « برهان قائم على القصد » مناف للاتجاه التجريبي باعتباره حجر الزاوية فى التجريبية الدينية ، أما ادواردز فقد تبين بوضوح - على العكس من ذلك - أن الطريقة الوحيدة الممكنة لارساء دعائم التجريبية فى الدين هى ارساء دعائم التصوف ، فالزعم الذى يتصف بالتجريبية هو أن تزعم أنك قد خبرت ذلك الذى تتحدث عنه ؛ فاذا تحدثت عن الله كان حديثك اثباتا للاتجاه الصوفي . على أن دفاع ادواردز عن الدعوى القائلة بأن مثل هذه الخبرات هى بحكم طبيعتها ذاتها وجدانية على الدوام لا يسعى الى الوفاء بمطالب النظرية النفسية التجريبية لعصره فحسب ، بل ينتهى أيضا الى أن يستشرف - على نحو يستوقف النظر - مزاعم يرتبط ذكرها عادة بالكتاب الأثرى الذى وضعه **وليم جيمس** فى « صنوف الخبرة الدينية » ، والذى نشر بعد ادواردز بقرنين من الزمان تقريبا .

وينبغى أن نكرر القول بأن دفاع ادواردز عن مذهب كالفن قد أدخل على هذا المذهب تعديلات خطيرة ؛ فلقد كان ادواردز مسقطا للتكاليف الحلقية على طول الخط ، ومن هنا كان زنديقا . لكن قليل هم الرجال فى أى فترة من القرن الثامن عشر الذين أدركوا على نحو أوفى منه أو قرروا على نحو أروع منه ما كان جديدا وقابلا للبقاء فى فلسفة القرن الثامن عشر .

أرسطبس : من قورين بشمال افريقيا (حوالى ٤٣٥ - ٣٥٦ ق م) ، كان تلميذا من تلامذة سقراط ، وسفسطائيا ، والمؤسس التقليدى للمدرسة القورينائية فى الفلسفة ؛ وعلى



أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) وأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م).

(المثنى) • وازدهرت المدرسة ، لكن أرسطو غادر أثينا في عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل في أوربا حيث توفي سنة ٣٢٢ ق م •

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة في أغلبها الى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المحاوره) فقد كانت أفلاطونية الى حد كبير في وجهة النظر • وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها الا شذرات ، أما المؤلفات التي بين أيدينا ، فهي رسائل كتبت على نهج متسق ، وقد قصد بها أرسطو الى أصحاب الدراسة الجادة ؛ لكن لم يجر تداول هذه الأعمال في العصور القديمة الا على نطاق ضيق ، الى أن نشر أندرونيقوس نصوصها في القرن الأول ق م • فالنص الذي في حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد في نهاية الامر على نشرة أندرونيقوس ، وكذلك كانت جميع ترجمات التي وضعت باللاتينية والعربية • على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به ، فهي في حقيقتها مذكرات على محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات ، والمحاضر مايفنك يعود الى مادته مرة بعد مرة على مدى السنين ، ويضيف الى مافيها خواطر قالية وأفكارا جديدة ، وقد تتضمن مذكراته في صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جدد متفاوتة ، فلا تجيء أجزاءها موصولة دائما في وحدة مناسبة • واذن فلا ينبغي أن ينظر الى الرسالة الأرسطية على أنها مؤلف قد كتب وروجع ونشر في سنة بعينها ، بل الأحرى أن ينظر اليها على أنها شيء قد أضيف اليه وعدل فيه على مدار عدد من السنين ، وقد لا تظفر قط بصياغة نهائية بعد مراجعة ، زد على ذلك أن مانعده رسالة قائمة بذاتها قد يكون في واقع الامر مؤلفا من عدة محاضرات ألف بينها أندرونيقوس أو ناشر سابق عليه ؛ كل هذا يجعل مشكلة التاريخ لمؤلفات أرسطو معقدة غاية التعقيد ، ويجعل من العسير علينا بالتالي أن نقدم عرضا للطريقة التي تغير تفكيره بها أو تطور.

وقد كانت هذه المسائل موضوعا لقدر كبير من البحوث القيمة في السنوات الأخيرة ، لكن ليس في مقدورنا أن نناقشها هنا ؛ ذلك أن هذه المقالة لن تقصد الا الى تقديم شروح موجزة لبعض أفكار أرسطو ، والى تزويد القارئ بدليل يهديه الى بعض مؤلفاته الرئيسية •

وجدير بنا أن نقول كلمة عن الطريقة التي تناول بها أرسطو الفلسفة ؛ ان اسمه ذاته ليوحى لبعض الناس بفكرة نسق جامد مؤلف من مبادئ صارمة ، لكن هذه الفكرة مضللة ؛ ذلك أن طريقة أرسطو في التفكير أبعد ماتكون عن الجمود ، فهو مايفنك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات ؛ كلا وليس منهجه بالمنهج القطعي ، فهو لا يقيم حجته متغطرسا على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه ليراجع في عناية مقالته أسلافه ومايقوله سائر القوم ، لأنه يعتقد أن آراءهم على تباينها لابد أن تشتمل في مجموعها على عنصر من الحقيقة ؛ وهو يسعى الى أن يجد حولا معقولة للمشكلات بأن يجلو مواضع الاشكال وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول عديدة غير متسقة • واننا لنخطئ - أخيرا - اذ نظن أن القيمة الفلسفية لمؤلفاته لابد أن تنحصر في نتائجه (أو «تعاليمه») ، فمهارته في التحليل ودقته في الحجاج لا تقل عن نتائجه الايجابية في جعله فيلسوفا عظيما غاية العظمة •

والملاحظات التالية - وهي التي لا مفر من أن تكون سطحية - ستقدم للقارئ بعض الأفكار التي تتردد على الدوام في مؤلفات أرسطو :

١ - المقولات : مقولات أرسطو تصنف الوجود القائم ؛ فكل ماهو موجود يندرج تحت احداها ، فاما أن يكون جوهرها أو كيفا أو كما أو نسبة .. الخ (ويذكر أرسطو في بعض الأحيان عشر مقولات ، لكنه في العادة يذكر منها عددا أقل) . ولما كانت هناك أشياء تقع في مقولات مختلفة مع

امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود ، فقد نتج عن ذلك الفاظ من قبيل «فعل الكينونة» و «واحد» - وعى التى يمكن أن تطبق فى جميع المقولات - تراها مزدوجة المعنى على نحو جدير بالاهتمام (قارن المبدأ الاسكولائى الخاص بلواحق الوجود). وقد أدى عدم التنبه الى هذا النمط من أنماط اللبس ، والى الفروق بين المقولات - فيما يرى أرسطو - الى مفارقات فلسفية .

والجوهر سابق على ماعده من المقولات ، لأن الجواهر توجد « مفارقة » بينما الكيفيات . الخ لا توجد الا بوصفها كيفيات « ل » جواهر . والجواهر المفردة (على سبيل المثال سقراط أو هذه المنضدة) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هى ذاتها محمولات على أى شىء آخر . لكن أرسطو لا يدرج فى مقولة الجوهر الجواهر المفردة فحسب ، بل يدرج أيضا أنواعها وأجناسها (انسان ، حيوان) لأننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات . الخ التى يتصف بها ، ولكن لنذكر « ماهو » . زد على ذلك أن العلم الذى يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شىء ، يعرف ويدرس الأنواع لا الأفراد ؛ لكن الأنواع بالطبع « لا » توجد قائمة بذاتها كما هى الحال فى الأفراد ؛ وهنا نواجه اشكالا عميقا فى فكر أرسطو ، وهو اشكال يمكن أن نعبر عنه بأن نقول ان كلمة Ousia التى يستخدمها (والتى تعنى « الوجود » اذا ترجمناها ترجمة حرفية) تصدق على مانعنه نحن ب « الجوهر » وما نعنيه ب « الماهية » فى وقت واحد ، ذلك أن أرسطو يحمل كلمة « الوجود » جوانب متباينة ؛ بعضها ينتسب فى الواقع الى الجواهر المفردة ، وبعضها الآخر ينتسب الى الأنواع والأجناس .

٢ - الصورة والهيولى : المنضدة خشب وغراء ألف بينهما بطريقة معينة ؛ وأرسطو يفرق بين هيولى المنضدة (الخشب والغراء) وصورتها (الطريقة التى ألفت بها ، أى تركيبها ، نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبيين متميزين منها ؛

وكثير من أفكاره الرئيسية - بل ومن معضلاته - مرتبط بهذه التفرقة . (أ) الصورة « محايثة » (أو مباطنة) : فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك ، أى أنها توجد صورة لهيولى بعينها ؛ فليست هذه اذن « صورة » أفلاطونية « للمنضدة » ، أعنى صورة قائمة بذاتها مفارقة (بل وليس هناك صورة من هذا القبيل « للانسان » أو « للعدالة ») . (ب) تتحد صورة الشئ أو تركيبه عادة بالوظيفة التى يؤديها ؛ فالمنضدة لها سطح مستو وأربع قوائم بفضل الوظيفة التى عليها أن تؤديها ؛ والواقع أن من الممكن أن نطابق بين الصورة والوظيفة ، ذلك أننا بتحديدنا « ماهى » المنضدة فانما نحدد ما تؤديه أو ما قد صنعت من أجله . (ج) الهيولى « من أجل » الصورة وليس العكس ؛ فإذا أردت فاسا - وهو شئ ما لقطع الأشجار - كان عليك بطبيعة الحال أن تستخدم الحديد لتصنعه ، لكن قد يمكن أن يوجد الحديد دون أن يوجد فأس ؛ ولهذا كان تقريرنا لصورة شئ ما أو لوظيفته أكثر تفسيرا لهذا الشئ من تقريرنا لما قد صنع منه ، فالصورة تقتضى الهيولى المناسبة على نحو لا تقتضى به الهيولى الصورة . (د) الخشب والغراء - ومنهما تتألف هيولى المنضدة - لكن الهيولى ليس هيولى بمعنى مطلق ؛ ففى مقدورنا أن نفرق من جديد فى قطعة من الخشب بين صورة وهيولى ، مادام الخشب كسائر الأشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء (أو من بعض هذه العناصر) ممتزجة بطريقة معينة ؛ بل وليست هذه العناصر الأربعة بالهيولى المحضة ، لأن من الممكن أن يتحول بعضها الى بعضها الآخر ، ويقتضى هذا أن تكون فيها مادة كامنة باقية قابلة لتلقى صورة التراب والهواء . الخ ، لكنها فى ذاتها دون ماصورة أو طابع محدد ؛ وتلك هى ما يسميه أرسطو « بالمادة الأولى » (أو « الأولية ») ، وهى جوهر أساسى لا طابع له ، ولا يوجد قط قائما بذاته بل دائما فى صورة التراب أو الهواء . الخ . (هـ) بالإضافة الى أن أرسطو قد أخذ يدفع التفرقة بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة

القصوى ، فكرة المادة الأولية ، فانه يستخدمها على سبيل التمثيل فى مشكلات جد مختلفة . فهو اذ يعرف نوعا من الأنواع ينظر الى الجنس بوصفه هو الهيولى ، والفصل بوصفه هو الصورة : فالجنس غير محدد نسبيا ، أما الفصل فيضفى طابعه المحدد على النوع ؛ وهذا ما يميز طريقة أرسطو فى توسيع النطاق الذى تنطبق فيه أفكاره الرئيسية ، مما يضيف شيئا من الوحدة الى فكره فى نظير شيء من الغموض . (و) الى هذا الحد والصورة كانت قسيمة الهيولى ، اذ كانت صورة لهيولى بعينها ؛ لكن أرسطو يتساءل عما اذا كان من الممكن أن توجد صورة دون ما هيولى ، ويقول ان هذا ممكن ؛ لكن مايقول به من صورة بلا هيولى جد مختلفة عن « الصورة » الأفلاطونية ؛ « فالله » صورة بغير هيولى .

٣ - الوجود بالفعل والوجود بالقوة : كتلة الخشب تمثل بالقوة ، وبذرة البلوط هى شجرة بلوط بالقوة ، والتمثال المكتمل وشجرة البلوط الناضجة هما التحقق الفعلى لهذه الامكانيات (أ) وثمة ارتباط وثيق بين التقابل الذى طرفاه هما الصورة والهيولى من ناحية وبين التقابل الذى طرفاه هما القوة والفعل من ناحية أخرى ؛ فالهيولى هى ماله امكن تلقي الصورة ، والصورة هى ما يحقق هذا الامكان بالفعل ؛ وهكذا يستخدم أرسطو فى بعض الأحيان التقابلين على سبيل الترادف ، فيحل أحدهما محل الآخر . (ب) لا يمكن لأى هيولى ولكل هيولى أن تتلقى صورة معينة ؛ فبذرة البلوط محال أن تصير شجرة غرغار ، والخشب «لا يمكن» أن يصنع منه حديدة فاس ؛ أما عن أى شيء ينتج شجر البلوط ، ومن أى شيء تصنع الفئوس ، فتلك مسائل خاصة تجيب عنها أبحاث قائمة بذاتها ؛ ولا يعتقد أرسطو أن فى امكاننا أن نجيب عنها وعن جميع المسائل المشابهة على نحو سديد بأن نقول ببساطة ان كذا من الأشياء الموجودة بالفعل ينتج عن كذا من الأشياء الموجودة بالقوة ، « فهذا » جزء من تحليل فلسفى عام لفكرتى النمو والتغير .

(ج) يرى أرسطو أن حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة فى التعريف والقيمة والزمن ؛ فلا بد أن تذكر حالة الوجود بالفعل فى تعريف الوجود بالقوة ، وليس العكس ؛ والوجود بالفعل هو الغاية التى من أجلها كان الوجود بالقوة ، فعلى الرغم من أن بذرة البلوط توجد قبل أن توجد الشجرة التى ستصير إليها تلك البذرة ، فانها هى ذاتها نتاج لشجرة بلوط ناضجة كانت موجودة من قبل ؛ « لأن الوجود بالفعل ينتج دائما عن الوجود بالقوة بفضل موجود (آخر) بالفعل ، كما ينتج الانسان - مثلا - عن الانسان ، والموسيقار بفضل الموسيقار ؛ فهناك على الدوام محرك أول ، والمحرك الأول موجود بالفعل أولا ، (المنضدة لا تنتج بطبيعة الحال عن منضدة أخرى ، بل ينتجها شخص ما ، لديه من قبل « صورة » المنضدة فى « عقله ») . (د) ولما كانت حالة الوجود بالقوة تنطوى دائما على امكن التحول الى حالة الوجود بالفعل - وهى حالة أفضل - فمحال على عنصر موجود بالقوة أن يكون عنصرا فى كائن كامل لا يتغير .

٤ - « العلل » الأربع : يعتقد أرسطو أن التفسير الكامل لأى شيء ينبغى أن يبين ما صنع منه الشيء (العلة المادية) ، وما هو بحكم ماهيته (العلة الصورية) ، وما الذى أوجده (العلة الفاعلة) ، وما هى وظيفته أو الغرض منه (العلة الغائية) ؛ وليس لنا أن نعيب على أرسطو غرابة أن توصف كل هذه العوامل بأنها « علل » ، فكلمة « العلة » هى الترجمة التقليدية فى هذا السياق لكلمة يونانية ذات معنى أوسع .

ويعتقد أرسطو أن العلل الصورية والفاعلة والغائية واحدة بمعنى من المعانى ؛ ذلك أن من طبيعة المنضدة بحكم ماهيتها (العلة الصورية) أن تخدم بعض الأغراض (العلة الغائية) ، وقد كانت الفكرة التى تمثل هذه الأغراض فى عقل النجار هى التى أوجدت المنضدة (العلة الفاعلة) .

لطالب أى موضوع . وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات أرسطو المنطقية، وهو « الأورجانون » (أى الأداة أو الوسيلة) .

٦ - المنطق : تشتمل « التحليلات الأولى » على الاضافة العظيمة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان المنطق الصورى ، أعنى نظريته فى القياس . والقياس نسق صورى معض على جانب كبير من الصرامة ، ولكنه محدود المجال ؛ وأوجه القصور فيه هى أنه لا يتناول الا أنواعا معينة من العبارات، وأن الاستدلالات التى يدرسها هى جميعا استدلالات تسير من عبارتين من تلك العبارات الى عبارة ثالثة ؛ فجميع العبارات فى القياس الحملى تتخذ صورة أو أخرى من الصور التالية : كل ا هى ب ، لا ا هى ب ، بعض ا هى ب ، بعض ا ليست ب ؛ أما الأقيسة الموجهة فتصنيف صورا من قبيل الصور التالية : « كل ا قد تكون ب » و « كل ا لابد أن تكون ب » ؛ ويتعقب أرسطو كل حالات الاقتران الممكنة بين المقدمات والنتائج ، ويحدد أى الأقيسة سليم ، ويدرس بعض العلاقات المنطقية بين مختلف الأقيسة .

أما « التحليلات الثانية » فتشتمل على « منطق العلوم » لدى أرسطو ؛ ولقد تأثر وصفه للصورة التى ينبغى أن يكون عليها العلم المكتمل تأثرا بعيد المدى بالطراز الهندسى ، وهو يقوم على أساس أن فى الطبيعة « أنواعا حقيقية » بوسعنا أن نعرف ماهياتها ؛ ذلك أن كل فرع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء ، وهو يبدأ من مبادئ وبديهيات - بعضها مشترك بين جميع العلوم ، وبعضها الآخر خاص بهذا الفرع وحده - ومن تعريفات للأشياء التى هى موضوع الدراسة ؛ ثم يبرهن العلم - عن طريق الأقيسة - على أن صفات بعينها تنتمى بالضرورة الى ما نحن بصده من أشياء . قد يبدو هذا غريبا عما يقوم به العلماء ، بل انه ل يبدو غريبا عما يقوم به أرسطو نفسه فى مؤلفاته العلمية ، لكن علينا

وانه لمن طبيعة الجواد - بحكم ماهيته - أن يؤدى بعض الوظائف المميزة وأن يمارس بعض القوى المميزة ، وقيام الجواد بهذا ، أى حياته حياة الجواد الناضج ، هو بالضبط ماهيئت له الجياد ؛ يضاف الى ذلك أن الجواد تنتجه جياد أخرى ، أى تنتجه مخلوقات تمارس بالفعل وظائف الجياد الناضجة .

وينبغى أن نلاحظ أن فكرة التفسير بالعلل الأربع تصلح لتفسير الأشياء أكثر مما تصلح لتفسير الأحداث ، وهى فكرة قد استمدتها أرسطو من عملية الانتاج (الطبيعى والصناعى) ، وهى تنطوى على نزعة غائية كونية .

٥ - تصنيف العلوم : قد يكون من المناسب أن تمهد لاستعراض فلسفة أرسطو فى المجالات الخاصة بوصف للطريقة التى يصنف بها مختلف ميادين البحث ، وهو تصنيف على جانب كبير من الأهمية التاريخية . والتقسيم الأساسى للعلوم عنده هو التقسيم الى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم انتاجية ؛ فأما العلم النظرى فيدرس « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، ولا يهدف الا الى الحقيقة ؛ ويمكن أن ينقسم هذا العلم تقسيما فرعيا الى ثلاثة أجزاء رئيسية تمايز بموضوع دراستها : فعلم الطبيعة يدرس ماهو مفارق من الأشياء ولكنه قابل للتغير ، والرياضة تدرس مالا يتغير من الأشياء ولكن ليس له وجود مفارق ، و « الفلسفة الأولى » (الميتافيزيقا) تدرس ما يتصف بأنه موجود على نحو مفارق وبأنه لا يتغير على حد سواء . أما العلوم العملية فتختص « بما يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، وهدفها آخر الأمر هو الفعل ، وأهم العلوم العملية هى الأخلاق والسياسة . أما العلوم الانتاجية فتعنى بصنع الأشياء .

ولا يعد أرسطو المنطق جزءا من الفلسفة يعد مع غيره من الأجزاء ، بل ينظر اليه باعتباره علما اضافيا لازما لجميع أجزائها ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشتركة بين شتى موضوعات الدراسة ، والالهام به شرط مبدئى

أن نتذكر أن هذه الفكرة تعبر عن مثل أعلى لما كان ينبغي أن يكون عليه العلم ذو التكوين المكتمل أكثر مما تعبر عن برنامج يوضع للباحثين .

نقطتان أخريان نذكرهما : (أ) أن أرسطو يرفض الفسكرة التي يعزوها إلى أفلاطون والتي تقول بعلم واحد عظيم شامل ، لأن العلوم المختلفة تتطلب مقدمات مختلفة . (ب) يستخدم أرسطو اللفظ الذي نترجمه بـ « الاستقراء » ليعين كيف نحصل على بدايات لا تقبل البرهان لنستمد منها استنباطنا ، لكن هذا ليس استقراء بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة ؛ فهو يزعم مثلا أننا ندرك صدق مبدأ التناقض (وهو أحد المبادئ المشتركة بين جميع العلوم) عن طريق « الاستقراء » ، ومعنى هذا ببساطة هو أننا نحمل على ، « نستحث على » (١) الاعتراف بأنه بين الصدق إذا ما لاحظنا مثلا جزئيا أو أكثر من مثل من أمثله . ويقدم لنا أرسطو وصفا شبيها إلى حد ما للطريقة التي نحصل بها على المدركات العقلية ؛ فنحن إذا ما رأينا عددا من الرجال ، يصبح في استطاعتنا أن ندرك الطبيعة المشتركة بينهم جميعا ؛ فادراك المعنى الكلي - كادراكنا لحقيقة كلية - أمر من قبيل المعرفة المباشرة ، وليس هو من قبيل الاستدلال .

٧ - الفيزيكا : دراسة الفيزيكا أو الطبيعة تتضمن دراسة الأشياء الحية ، لكن يحسن بنا أن نعالج علم الحياة وعلم النفس لدى أرسطو بمعزل عما هو أكثر منهما تعميما ، وأعني مؤلفاته الفيزيائية ؛ فكتاب « الطبيعة » وما يتصل به من مؤلفات يتضمن مناقشة وتحليلا لأفكار من قبيل الطبيعة ، والتغير ، والمصادفة ، والزمان ، والمكان ، والاتصال ، واللانهاية ، والنمو ، كما يتضمن أدلة على أن الحركة أزلية ، وعلى أن هناك « محركا أول » أزليا ، وكثيرا من الآراء فيما

يتعلق بالتركيب الفعلي للكون وطرائق سيره ؛ على أن ما قاله أرسطو في هذا الموضوع الأخير قد أصبح بطبيعة الحال باليا (وما عدنا نعددها جزءا من ميدان بحث الفيلسوف) . وتحليلاته للمدركات العقلية كثيرا ما تكون دقيقة مبصرة ، لكن يستحيل أن تلخص على نحو مفيد ؛ وقد انتهت به دراسته للحركة والاتصال إلى أن يرفض بعض المسائل التي تتعلق بسرعة (أو اتجاه) جسم متحرك في « نقطة » بعينها (من المكان أو الزمان) باعتبارها مسائل بغير معنى ، وقد كان لهذا آثار سيئة على دراسة الديناميكا .

ويبدأ برهان أرسطو على وجود « محرك أول » بتصوره للتغير والسببية ؛ فليس من الممكن أن يكون هناك تغير أول (أو أخير) بصفة مطلقة ، لأنه لما كان التغير يقتضي وجود هيولى سابقة (أى وجودا بالقوة) كما يقتضي علة فاعلة سابقة في وجودها (على التغير) لتفرض الصورة على الهيولى (كى يخرج الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل) ، فلا بد أنه قد وجد قبل التغير الأول الذي افترضناه شيء ما قابل لأن يتغير وشيء ما قابل لأن يسبب التغير ؛ إلا أننا لكي نفهم لماذا تحققت بالفعل هذه الامكانيات (وأعني إمكان قابلية التغير وإمكان أحداث التغير) في زمن بعينه ولم تتحقق قبل ذلك ، علينا أن نفترض تغيرا بالفعل قد حدث قبل ذلك الزمن مباشرة ، أى تغيرا قد وقع قبل التغير الأول الذي افترضناه ؛ وبناء على ذلك يكون التغير أو الحركة أزليا . ولكن كيف يمكننا أن نفسر التغير الأزلي ؟ إن ذلك لا يكون بأن نفترض وجود شيء ما « محرك لذاته » منذ الأزل ؛ فعبارة « محرك لذاته » نفسها مضللة ، لأن فكرة الحركة أو التغير تقتضي أن نفرق في « محرك ذاته » جزءا يسبب التغير وجزءا آخر يتعرض للتغير . فعلى أن نفترض إذن وجود كائن هو ذاته « غير

(١) الفعل في الإنجليزية هو induce وفيه إشارة إلى الاسم المشتق منه والذي معناه استقراء ، وهو induction . المراجع .

متحرك ، يمكنه على نحو ما أن يسبب الحركة الأزلية ؛ هذا المحرك الأول الأزل الذي لا يتغير ولا يحتوى على أى عنصر من الهوى أو من الوجود بالقوة غير المتحقق بالفعل ، يبقى للأجرام السماوية حركتها ويحفظ حياة الكون الأزلية ؛ على أننا واجدون فى علم الالهيات مزيدا من القول عن طبيعة ذلك المحرك الأول وعن كيفية فعله .

٨ - علم الحياة : اذا كان تأليف أرسطو فى الطبيعة يعيبه انعدام التجربة والملاحظة ، فاننا لا نستطيع أن نأخذ هذا العيب على تأليفه فى علم الحياة ، فلقد جمع مقدارا هائلا من المعلومات عن الكائنات الحية . وكان بالرغم من بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها ، على دراية بموضوع بحثه تفوق دراية معظم من جاءوا بعده الى العصور الحديثة نسبيا ؛ فلقد أدرك أرسطو أن النظريات لابد أن تعتمد على الوقائع ، وهو يقول بعد أن يقدم نظرية عن توالد النحل « اننا لم نتثبت من الوقائع بما فيه الكفاية » ، واذا حدث فى أى وقت من المستقبل أن تثبتنا منها « فعلى أن نمنح ثقتنا لشهادة الحواس المباشرة أكثر مما نمنحها للنظريات » .

ومن الإضافات الهامة التى أسهم بها أرسطو (فى ميدان علم الحياة) عملان مرتبطان بالتصنيف والتفسير الغائى ؛ فقد أعد تصنيفات منسقة قيمة للحياة الحيوانية ، رافضا ماعده منهجا أفلاطونيا قاصرا - هو منهج القسمة الثنائية - ومستخدم فصولا متعددة ليفرق بين الفئات الرئيسية فى عالم المخلوقات ؛ وكان أرسطو يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى ، لكنها كانت فى نظره قابلة لأن ترتب فى سلم يتدرج من الأدنى والأبسط الى الأعلى والأعقد .

وينظر أرسطو الى التفسير الغائى على أنه قوام عمل عالم الحياة ، وهو تفسير التركيب المادى على أساس وظيفته ؛ فالطبيعة - وهى الصانع الكامل - لاتفعل شيئا عبثا ، فلا بد للتفسير الحقيقى

لمميزات نوع من الأنواع أن يبين على أى نحو من الأنحاء تخدم هذه المميزات غرضا ما يتعلق بحياة أفراد هذا النوع . فغائية أرسطو ليس من شأنها قط أن تجعل نوعا يخدم أغراض نوع آخر ، ولكنها تجعل كل نوع قائما بذاته ؛ فهمة الجنين هى أن يصبح حيوانا ناضجا وأن يحيا حياته الخاصة وأن يتكاثر ، وعلى أن تفسر خصائصه المميزة وأجزائه باعتبارها مؤدية الى هذه الغايات ؛ « لأن أكثر الأفعال اتفاقا مع الطبيعة فى حالة أى كائن حتى قد بلغ نموه الطبيعى . . . هو انتاجه كائنا آخر شبيها به ، فحيوان ينتج حيوانا ، ونبات نباتا ، حتى يتمكن - بقدر ما تسمح طبيعته - من أن يشارك فيما هو أبدى والهى ؛ ذلك هو الهدف الذى تسعى نحوه كل الأشياء ، والذى من أجله تفعل كل ما تتيحه لها طبائعها .

٩ - نظرية النفس : كلمة (Psyche) التى تترجم عادة بأنها « نفس » هى فى الواقع ذات معنى أوسع ، فلنبات كما للحيوان « نفس » ، لأنها « حية » . ويمكن ترتيب الكائنات الحية وفقا لتعقد قواها ؛ فبعضها (النباتات) ليس له من قوة سوى الاغتذاء والتناسل، ولبعضها الآخر فضلا عن ذلك قوة الادراك الحسى والاشتهاء والحركة ، أما أفراد الانسان فلم يبالإضافة الى ذلك قوة التفكير ؛ ومناقشة أرسطو الرئيسية لهذه الوظائف النفسية المختلفة موجودة فى كتابه « فى النفس » الذى يحتوى أيضا على نظريته العامة فى النفس وعلاقتها بالبدن .

فالانسان الميت - الذى هو بدن بلا نفس - ليس انسانا بالمعنى الدقيق ، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلك القوى التى تتحدد بتوافرها ماهية الانسان ؛ اذ الانسان (وكذلك أى حيوان أو نبات) هو بدن ذو نفس ، والعلاقة بين البدن والنفس هى العلاقة بين الهوى والصورة ؛ فالنفس صورة البدن كما يكون البصر صورة العين . اذا ما انقطع الإبصار كفت العين عن أن تكون

عينا الا بالاسم ، فهي لم تعد عينا حقيقية كما أن عين التمثال ليست حقيقية ، . والنفس التي هي قوة الحياة لا يمكن أن توجد في أى بدن وفي كل بدن (اذ الصورة تستدعى هيولى مناسبة) فلا يستطيع أن يحصل على الحياة الا بدن ذو أعضاء ملائمة ، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حي ، والنفس هي « التحقق بالفعل » لهذا البدن . هذه النتيجة الهامة (التي هي أقرب الى وإيل منها الى ديكاوت) تمكن أرسطو من أن يتجاهل السؤال عما اذا كانت الروح والبدن يؤلفان وحدة : « هذا سؤال خال من المعنى خلو السؤال عما اذا كان الشمع والشكل الذى دمغه به الخاتم يكونان وحدة ، أو السؤال بصفة عامة عما اذا كانت هيولى الشيء والشيء الذى هي هيولى له يكونان وحدة ؛ وللوحدة معان عدة . . . لكن أنسب معانيها وأقربها الى الأسس العميقة . . . هو علاقة تحقق بالفعل بذلك الذى هي تحقق له ، . فاذا ما تحدثنا عن أحد أوجه النشاط النفسى ، فاننا لا نكون - بناء على هذه النظرية العامة - بصدد نشاط يقوم به جوهر غير مادي فى داخل بدن ، بل بصدد بدن حي يمارس وظائفه ممارسة فعلية ، وان الشروح التي يضعها أرسطو للمعاني النفسية لتأخذ فى اعتبارها ما يتصل بهذه المعاني من حقائق فيزيقية وفسولوجية .

الا أن أرسطو يسلم باستثناء واحد للقاعدة التي تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن ؛ فنشاط « العقل » nous (الفكر الحدسى الخالص) لا يتوقف على البدن ، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقا له ؛ لكن رأى أرسطو فى هذا الصدد غامض الى حد كبير ، ويختلف الباحثون فيما اذا كان أرسطو يعزو نوعا من الخلود «للعقل» فى النفس البشرية الفردية ؛ لكننا نقول على وجه العموم ان نظريته فى النفس تحل مشكلة الخلود الشخصى حلا ناجعا كما تحل مشكلة وحدة البدن والنفس .

١٠ - ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا) : يبدى أرسطو رأيين فيما يتصل « بالفلسفة الأولى » (الاسم « ما بعد الطبيعة » أطلقه الناشر على رسالة أرسطو فى الفلسفة الأولى لأنها جاءت فى نشرته بعد - أى « meta » باليونانية - فلسفته فى الطبيعة) أول الرأيين - وقد ذكرناه فيما تقدم - هو أنها دراسة الجوهر المفارق الذى لا يتغير أى أنها علم الالهيات ؛ والرأى الآخر هو أنها ليست علما جزئيا يتناول نوعا خاصا من الوجود ، لكنها تدرس « الوجود بما هو كذلك » بالإضافة الى بعض المدركات العقلية (كالوحدة والذاتية على سبيل المثال) ، وبعض المبادئ المشتركة بين جميع العلوم الجزئية (كقانون التناقض على سبيل المثال) . ولم يكن أرسطو ملحوظ النجاح فى توفيقه بين هذين الرأيين ، فالجانب الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » يدور حول الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، كما سيبين ذلك عرض مختصر لهذا المؤلف .

فى الكتاب الأول (من « ما بعد الطبيعة ») يستعرض أرسطو وينقد آراء سابقيه فى المبادئ النهائية لحقيقة الوجود ، وذلك لكى يدعم رأيه الخاص القائل بأن هناك أربعة أنواع مختلفة - وأربعة فحسب - من « العلل » ؛ والكتاب الثالث يستعرض عددا من المشكلات التي سنناقشها فيما بعد ؛ والكتاب الرابع يناقش قانون التناقض وقانون الوسط المرفوع (دون أن يحاول « البرهنة » عليها) ؛ والكتاب الخامس هو بمثابة معجم للمصطلحات الفلسفية الهامة ، وفيه يميز بين عدة معان لكل منها ؛ ويناقش الكتابان السابع والثامن فكرة الجوهر ويعالج بعض المعاني من قبيل الماهية ، والجنس ، والكلية ، والهيولى ، والصورة . . الخ .

وتتناول الكتب التالية الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوحدة والتعدد وأمثالها من المعاني ؛ فالكتاب الثانى عشر يتضمن الهيات

للمعاني الأخلاقية والنفسية وبحججه البارة ،
والعرض التالى سوف يبين الخطوط الرئيسية
للكتاب .

(أ) الحياة الجيدة (الحيرة) : « الجودة »
- فيما يرى أرسطو - ليست اسما لصفة واحدة ؛
فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب
مختلفة : فالفأس تتصف بالجودة اذا كانت «تقطع»
على نحو فعال ، والعيون جيدة اذا كانت « تبصر »
جيدا ؛ ولكي نقرر ماهى أفضل حياة للانسان ،
فعلى المرء أن يسأل ماهى وظائف الانسان (كما
يكون القطع وظيفة الفأس) ، وبهذا يكون الانسان
الجيد (الحير) هو الذى يؤدي هذه الوظائف أداء
ممتازا ، وتكون حياته هى الحياة الحيرة . لكن
وظيفة الشيء هى ما يستطيع وحده أن يؤديه أو
ما يستطيع أن يؤديه على نحو أفضل مما يؤديه
غيره ؛ ويمتاز الانسان على غيره من الحيوان بقدرته
على التفكير ، واذن فوظائف الانسان - وهى
الوظائف التى سيكون خيرا اذا ما أداها على نحو
فعال - هى تلكم الجوانب من نشاطه التى تتضمن
التفكير ، وهى التى لا يشترك فيها - بناء على
ذلك - مع غيره من الحيوان . الا أن حياة الانسان
للعقل لا تتجلى فى قدرته على التفكير فحسب ، بل
تتجلى أيضا فى قدرته على التحكم بفكره ومبادئه
فى رغباته وسلوكه ، وعلى ذلك فلا تكون فضائل
الانسان عقلية فحسب ، بل هى أيضا فضائل
أخلاقية (أو أنها فضائل تتعلق بشخصيته
(ethos)

(ب) الفضيلة الحلقية : الفضائل الحلقية
كالمهارات تكتسب بالمران ؛ فالرجل يصبح كريما
اذا ماتدرب أو تعود على اتيان الأفعال التى يؤديها
الكريم عن رغبة ، فهذا الكريم لم يصبح كريما
الا حينما اكتسب استعدادا شخصيا راسخا ، حتى
لقد أصبح يقوم بذلك النوع من الأفعال قياما
مطردا وهو مسرور بها ودون حافز يأتيه من خارج
نفسه . واتيان الفعل (الفاضل) « فى سرور »

أرسطو ، والكتابان الثالث عشر والرابع عشر
يناقشان ويفندان بعض الآراء التى كان يعتنقها
بعض أعضاء الأكاديمية فيما يتعلق بالجواهر غير
المادى ، فليس ثمة أشياء من قبيل « المثل
الأفلاطونية » أو « الأعداد المثالية » ، وليست
الموضوعات الرياضية بجواهر .

ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل الا الكتاب
الثانى عشر ؛ وفيه يرى أرسطو من جديد
(كما رأى فى « الطبيعة ») أنه لا بد أن يكون
هناك « محرك أول » غير مادى أزلى ، ويسميه هنا
« بالله » . والله - وان كان هو نفسه غير قابل
للحركة - يسبب الحركة بوصفه موضوعا للرغبة
والحب ؛ حياته فاعلية مستمرة ، وفاعليته كاملة
وتامة فى كل آن ، وليست هى كالحركة سيرة
ذات انتقال . والفاعلية الوحيدة التى يمكن نسبتها
الى الله هى « التفكير الخالص » ، وهو معرفة
حدسية لا تنقطع ، معرفة بالموضوع الأسمى
للمعرفة ، ألا وهو الله ذاته . « فلا بد أن يتعلق
التفكير الالهى بذاته (ما دام هو أعظم الأشياء) ،
وتفكيره هو تفكير ينصب على تفكير » .

والسموات الخارجية والكواكب كائنات
حية ، يحركها شوق الى محاكاة الفاعلية الأزلية
التي لله ، ومنه تقترب السموات الخارجية بحركتها
الوحيدة التى هى حركة مكانية متصلة . على أن
فى الطبيعة من حيث هى كل شيئا شبيها بهذا ،
فعمليات الميلاد والنمو والتناسل تحفظ حياة
الأنواع المختلفة الى الأبد ؛ لكن النباتات والحيوان
لا تحاكي الله « عن وعى » بطبيعة الحال (الا
الانسان الذى يملك قدرة التفكير فقد يفعل ذلك) ،
كلا وليس الله بواع أو بمعنى بالنباتات
والحيوان .

١١ - الأخلاق : لا شك أن كتاب « الأخلاق
النيقوماخية » واحد من أفضل الكتب التى ألفت
فى هذا الموضوع على الإطلاق ؛ فهو غنى بتحليلاته

التنصل فيها من التبعة ، ويردها الى حالتين هما القسر الخارجى والجهل بالوقائع المادية . أما فيما يتعلق بالاختيار، فيرى أنه يتضمن التروى والرغبة: فرغباتنا وشخصياتنا يحددان « غاياتنا » ذلك أننا نتروى قى « الوسائل » التى يمكننا عن طريقها أن نبلغ هذه الغايات .

(ج) الفضيلة العقلية : الحكمة العملية .
هذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية ؛ وهى تتضمن المهارة فى التروى ، لكنها تفترض أيضا توفر الفضيلة الحلقية ، لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بالفضيلة الحلقية - لأن الحلق يحدد الغايات ؛ والواقع أن الخير الحلقى والحكمة العملية لا ينفصلان ، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر .

نقاط ثلاث أخرى فيما يتعلق بالحكمة العملية يجدر أن نلاحظها . أولا ، أن أرسطو لم يعد فى هذا الصدد يركز اهتمامه بأكمله على ذلك النوع من التروى الذى ينحصر فى الوسائل المؤدية الى الغايات ؛ فلقد يرى المرء أن أمرا ما سليم لا بوصفه وسيلة لهدف فى المستقبل ، ولكن لأنه يندرج تحت مبدأ من المبادئ الحلقية . والحقيقة أن اصطلاح الوسيلة والغاية المألوف فى كتابات أرسطو لا يتفق مع وصفه للحياة الفاضلة ؛ فليست غاية الرجل الفاضل هى أن يبلغ هدفا فى المستقبل ، بل هى أن يحيا حياة حسنة طيلة عمره بأكمله . ثانيا ، أن أرسطو - وإن كان يضرب أمثلة بسيطة للتروى - فهو لا يستهين بمافى المسائل العملية من تعقيد ، ولا يعتقد أنها يمكن أن تحل حولا سهلة ؛ فلكى يقدر المرء جميع العوامل فى موقف ما ويزن شتى مقتضياتها ، لابد أن يكون للمرء عين خبيرة تنفذ الى ماهو مهم ؛ والمعول هنا على السن والحنكة وليس على الذكاء فحسب . وثالثا ، أن أرسطو لا يعتقد أن التروى يسبق كل فعل (أو كل فعل سليم) ، لكن الانسان الذى يتمتع بالحكمة العملية لابد أن

أمر هام ، لأنه يتيح لأرسطو أن يرى أن الحياة الفاضلة ممتعة ؛ ومثله الأعلى هو الانسان الذى يفعل دائما ماينبغى عليه أن يفعل لا لشيء الا لأنه يريد ذلك ، أما وجود صراع أخلاقى ووجود الحاجة الى قهر الرغبات فتلك علامات على النقص .

والفضيلة الحلقية تعنى بالمشاعر والأفعال ، ومن هذه ما قد يكون فيه تقريط وما قد يكون فيه افراط ، وأما الفضيلة فهى القدر الصحيح ، أى « الوسط » . وليست الفضيلة الا اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين : فالكرم وسط بين الشح والتبذير ؛ والوسط الذى نحن بصدده ليس متوسطا حسابيا ، بل هو الوسط « بالنسبة لنا » ، أى أنه الوسط المناسب للانسان . وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما « هو » مناسب ، والمعول فى ذلك على مايسميه أرسطو بال « حصافة » « Phronesis » (أى « الحكمة العملية »)

التى تمكن الانسان من أن يهتدى الى الوسط الا أن مبدأ الوسط هذا قد ظفر بقدر من الشهرة أكثر مما يستحق ، فأرسطو يفتح الباب للمشكلات حينما يدرج « جميع » الفضائل والرذائل فى إطاره . والأهم من ذلك أن كلمات أرسطو نفسها توحى بأن الفضيلة ليست هى مجرد القدر الصحيح: «... الغضب والشفقة... كلاهما قد يستشعره الانسان على نحو مسرف وعمل ضئيل ، لكن الشعور بهما فى كلتا الحالتين ليس بالأمر الحسن ، أما استشعارهما فى « الأوقات » المناسبة ، وبالنسبة لمن يستحقونهما من « أشخاص » ، وبدافع من « الحافز » الصحيح ، وعلى « النحو » الملائم - فهو الوسط والأفضل ، وهذا ما يميز الفضيلة » . والواقع أن مبدأ الوسط لا يقدم لنا من التعاليم الأخلاقية الايجابية الا القليل ، وهو مبدأ ناقص اذا نحن نظرنا اليه على أنه مجرد تحليل لفكرتى الرذيلة والفضيلة .

وفى الكتاب مناقشات اضافية تبحث التبعة والاختيار ؛ فأرسطو يحلل بدقة الظروف التى يمكن

البحث « العمل » ، فإن أرسطو لا يضع دستوراً مثالياً فحسب ، بل يدلى باقتراحات قيمة عن الطريقة التي يمكن أن تساس بها مختلف أنواع المدن الموجودة بالفعل على خير وجه ؛ والقيمة الفلسفية الرئيسية للكتاب هي في تحليله للمعاني السياسية (« الدولة » ، « المواطن » ، « القانون » ، الخ) .

١٣ - « الشعر » : هذا الكتاب لابد أن نكتفى بذكره فحسب (وإن كنا لا نستطيع أن نناقشه) نظراً لما كان له في الماضي من تأثير كبير - لم يكن طبيباً في جميع الأحوال - سواء في كتابة الدراما أو في نظريات علم الجمال .

أريجينا ، جون سكوتس : (حوالى ٨١٠ م - حوالى ٨٧٧ م) ، ويعرف أيضاً باسم أرينجينا (« الأيرلندي المولد ») ؛ رحل عن أيرلندا ليقوم ويعمل في بلاط شارل الأصغر ملك فرنسا .

كان أريجينا كغيره من الرهبان الأيرلنديين في عصره يعرف شيئاً من اليونانية ، وثمة جانب كبير من مؤلفاته يقتصر على ترجمة كتابات آباء الكنيسة وشرحها وخاصة كتابات جريجورى من نيسا ، ودينيس الأريوباغي ، وماكسيموس المعترف .

ألا أن المؤلف الفلسفى الرئيسى لأريجينا هو كتاب « فى قسمة الطبيعة » ، وهو رسالة تأملية مدعمة بالبراهين فى تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده فى أبقلس ؛ ويتفرد هذا الكتاب فى الفكر الغربى بمكانة خاصة منذ عهد بويش حتى عهد أنسلم نظراً لما فيه من شمول وقوة تأملية .

يبدأ أريجينا من المبدأ القائل بأن كل ما هو موجود أن هو الا مظهر من مظاهر تجلى الله ، ومحال أن يفهم الا عن طريق النفاذ بمنهج الجدل الى لباب حقائق الوحي ؛ وقوام الجدل هو تطبيق منهج القسمة والتحليل - ذلك المنهج الأفلاطونى الجديد الشهير - على دراسة « الطبيعة » (مفهومه بالمعنى

يكون قادراً - بعد أن يفعل الفعل - على أن يبرر ما قد فعل على ضوء الغايات أو المبادئ ، واننا لنجد لدى أرسطو - قبل أن ينتقل من الحكمة العملية الى الحكمة النظرية - مناقشات هامة حول ما يسميه بـ « قصور الإرادة » (akrasia) (معرفة المرء لما ينبغى أن يفعل دون أن يفعله) ، وحول اللذة ، طبيعتها وقيمتها .

(د) الفضيلة العقلية : الحكمة النظرية . هذه الفضيلة العقلية هي الحكمة التى تعنى بـ « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ؛ وهى تتضمن معرفة حدسية ببدايات لا تقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها . هذه الفضيلة - فيما يرى أرسطو - هى أسمى فضيلة يستطيع الانسان أن يحوزها ؛ فهى تتعلق بأسمى الموضوعات ، وهى الفضيلة التى تمثل الجانب الالهى فى نفس الانسان (لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب الى الله سوى التفكير الخالص) . ان حياة الفلسفة النظرية هى أفضل وأسعد حياة يستطيع الانسان أن يحيها ، ولا يقتدر عليها الا القليل من الرجال (وحتى هؤلاء لا يستطيعونها الا على فترات متقطعة) ، أما بالنسبة لسائر الناس ، فهناك طريقة للحياة تلي تلك فى فضلها ؛ وهى طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية .

انه لما يستوقف النظر أن أرسطو - وقد بدأ من السؤال عن طبيعة الانسان ووظيفته « من حيث هو انسان » - ينتهى بأن يجد أن أسمى فاعلية للانسان وأجدرها به هي « محاكاة الله » ، محاكاة يتوسل اليها بممارسة التفكير الخالص ، وهو قبس من الالهية فيه .

١٢ - السياسة : فى كتاب « السياسة » يحاول أرسطو أن يبين طبيعة الدولة (دولة المدينة) والفرض منها ، وأن يستكشف - بناء على هذا - ماذا عساها أن تكون أفضل الدساتير والقوانين ؛ يضاف الى ذلك أنه لما كانت السياسة قسماً من

الأرسطى بوصفها هى كل ماقد يستحدث فى المكان والزمان) .

والطبيعة التى تفهم على هذا الوجه تخضع لأربعة أنواع من القسمة الرئيسية هى : الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة ، والطبيعة التى تخلق والتى هى مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق ولكنها مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق وليست مخلوقة . من هنا كان الوجود الحقيقى يتألف اما من الله (الذى لم يخلق) ، واما من المخلوقات التى تصدر عن الله وتعود اليه على النحو الذى قالت به نظرية الصدور اليونانية .

لكن لما كان اريجينا مسيحيا ، فقد حاول أن يتجنب ما يترتب على مثل هذا المذهب من نتائج تنتمى الى وحدة الوجود فى صفة الربوبية ، وذلك بأن فرق بين ما هو الهى وما هو انسانى على أساس التفرقة بين ما ليس بنى وجود وما هو ذو وجود ؛ الا أننا نشك فيما اذا كانت هذه الحيلة التى اصطنعها اريجينا على تلاؤم مع نواياه الطبية .

ولم يكن لاريجينا اتباع مباشرين ولم يكن لمؤلفاته الا تأثير ضئيل من الوجهة التاريخية ، الا أن هناك قدرا لا بأس به من التشابه النسقى بين تأملاته وتأملات نيكولاس من كوسا ثم تأملات ايكهارت فيما بعد .

اسبوسيبوس : أثينى ، ولد فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبا ، وتوفى فى عام ٣٣٩ ؛ كان ابن أخت أفلاطون ، واحد أعضاء الاكاديمية ، كما كان رئيسا للاكاديمية منذ موت أفلاطون فى عام ٣٤٧ حتى موته هو . لم يبق من مؤلفاته الكثيرة الا شذرات ، فلا نستطيع تكوين نظرة شاملة لفلسفته ، وربما أمكن الإشارة الى أربع نقاط رئيسية : (أ) ذهب اسبوسيبوس ، على العكس من ايودكسوس ، الى أن اللذة ليست خيرا وانما اللذة والألم شران متعارضان . وتختص محاوره « فيلبوس » ، لأفلاطون الى حد ما بهذه

المناقشة التى دارت فى الاكاديمية . (ب) ألف عددا من الكتب عن « التصنيفات » ويبدو أنه ذهب الى أن شيئا ما لا يمكن تعريفه تعريفا كافيا ما لم نعرف جميع الأشياء الأخرى ، اذ أننا لكى نفهم فكرة ما لابد أن نعرف كيف أنها تتصل عن طريق جوانب الشبه وجوانب الاختلاف بجميع الأفكار الأخرى . (ج) اعتقد اسبوسيبوس أن الوصف الوارد فى محاوره « طيماوس » لأفلاطون يصف به تكوين العالم انما كان مجرد طريقة لعرض الفكرة (مثل كلام الرياضيين عن « العمل » فى الأشكال والبراهين) . (د) ومن « ميتافيزيقا » أرسطو يتضح لنا أن اسبوسيبوس قد تخلى عن نظرية أفلاطون فى المثل ، كما اعترف بأنواع من الوجود أكثر من تلك التى قال بها أفلاطون مخصصا مبادئ مختلفة لكل نوع منها .

استقراء : حدد من الحدود الاصطلاحية فى المنطق ، بيد أنه ليس له - لسوء الحظ - معنى واضح تمام الوضوح ، اذ يستعمل على الأقل بطريقتين : يستعمل فى الطريقة الأولى ليدل على أى عملية ليست استنباطا يحاول بها المرء أن يبرر قبوله لنتيجة ما ؛ فعمليات الرياضة والمنطق الحاصل استنباطية ، أما أدلة العالم ومتعقب الجريمة فهى استقرائية . بيد أن هذا الحد يستخدم أيضا - وخاصة عند بوبر وعند هؤلاء الذين يوافقونه فى رأى - ليدل على رأى خاص عن الكيفية التى يحاول بها العلماء ومتعقبو الجريمة تبرير نتائجهم ، وهو الرأى الذى نجده لدى ييكون و ج . س . هل ، والذى يقول ان قوانين العلم ونظرياته أمر فصل اليه بوساطة نوع خاص من الحجاج تكون فيه المقدمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة . ويعارض هذا الرأى رأى آخر يقول ان العلماء يصلون الى قوانينهم ونظرياتهم بوساطة عملية اختبار صحة الفروض ؛ على أن هذا الرأى - من حيث قبولنا للكلمة بمعناها الأوسع - هو نفسه أيضا رأى عن طبيعة الاستقراء .

حالات الحضور معا ، حضور مع حادثة تتميز بصفة المضي . ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن معرفة بموضوع حاضر مع العارف أو المتأمل ؛ ويقول اسكندر ان العارف يستمتع بذاته فقط ، لكنه لا يعرفها .

اسكولائية : أنظر فلسفة العصر الوسيط .

الاسمية : هي النظرية التي تذهب الى أن موضوعات التفكير مجرد الفاظ ، وأن اللفظ الكلي ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها . وتذهب الاسمية في أقصى اعتدالها الى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول اليه سواء أكان معنى كلياً أو تصوريا عقليا ينشئ معنى اللفظ في استقلال ، وإنما السبيل الأوحى للوصول الى معنى اللفظ هو أن نرى ما الأشياء التي ينطبق عليها ؛ ولأن نقول ان المعنى « هو » هذه الفئة من الأشياء أى أنه هو ما صدق اللفظ ، فانما نذهب الى ماهو أبعد من ذلك اذ أن هذا القول يؤدي فيما يبدو الى أننا لن نعرف في الحقيقة معنى أى لفظ كلى ما دامت الفاظ كثيرة لها نفس الماصديق تختلف في المعنى (مثال ذلك لفظ انسان وذو القدمين الذي لا ريش له) . وخلافاً لذلك فإن احدى الصور الأكثر تقليدية للمذهب الاسمي تذهب الى أنه ليس ثمة ما تشترك فيه الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ الكلي أكثر من أن ذلك اللفظ ينطبق عليها ؛ لكن المعارضين يحتجون بأن رأياً كهذا يجعل التصنيف أمراً تعسفياً ولا يستطيع أن يوضح لماذا صنع الناس مألديهم من تصنيفات أو كيف أنهم جميعاً قد صنعوا نفس التصنيفات . ولذلك نجد من الناحية العملية أن أغلب الاسمين يتبعون هوبز الذي يذهب الى أن الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ الكلي إنما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه ، ولكن كثيراً ما يقال ان نظرية التشابه هذه ما هي الا صورة مستترة من المذهب الواقعي طالما أن التشابه هو نفسه معنى كلى . هذا وقد كانت الاسمية واحدة من الامكانات التي جاءت في

استنباط : أحد مصطلحات المنطق ، ويستخدم ليشير الى البراهين التي اذا صدقت مقدماتها ، فلا بد أن تصدق نتائجها بدورها من الوجهة المنطقية ؛ وهكذا نفرق بين برهان استنباطي وبرهان استقرائي وهو البرهان الذي قد يمكن عقلا أن تكون المقدمات فيه - بالغة ما بلغت درجة اقناعها - صادقة والنتيجة كاذبة . فاذا ما استخدمنا كلمة الاستنباط على هذا النحو ، تبين لنا أن « استنباطات » شرلوك هولمز وسائر اللغة غير الاصطلاحية تعد استقرائات . والبراهين الرياضية كما استعملها المناطق هي أهم أمثلة للبراهين الاستنباطية المطولة .

اسكندر ، صمويل : (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ، استرالى المولد ، تربى - عندما كان طالباً في اكسفورد - على تقاليد الفلسفة المثالية التي كانت شائعة في تلك الفترة ، لكنه صار فيما بعد واحداً من أشهر أعلام الميتافيزيقا الواقعية في عصره ، وقد لبث لعدة أعوام أستاذاً للفلسفة بجامعة مانشستر .

والمؤلف العظيم فيما أخرجه اسكندر هو كتابه « الزمان والمكان والربوبية » الذي ظهر في ١٩٢٠ ، ومؤداه أن مادة الكون الأساسية هي مكان زمانى أو هي حركة خالصة ، وكل شيء فى الكون يتطور من المادة الأولى نتيجة لعملية تطور طارئ ، والأشياء أو الجواهر أحجام من المكان الزمانى ذات محيط محدد . وفى أدنى سلم التطور توجد المادة وعنها تصدر الحياة ، وأخيراً - بقدر ما يتعلق الأمر بنا - يصدر العقل . لكن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ بما سيصدر فى المستقبل فى عملية التطور ؛ على أن المرحلة التالية التى يسعى لها الكون هي مرحلة الألوهية ، ذلك أن الله فى طريقه الى التكون لكنه لا يتحقق بالفعل قط . وعلى هذا الأساس الميتافيزيقي الذى قد يجده القارئ غامضاً ، بنى اسكندر نظرية واقعية فى المعرفة ؛ فالمعرفة تحدث حينما يحضر موجودان متناهيان معا ، وعندما يكون أحدهما (العارف) على وعى بالحضور معا . وحتى الذاكرة ليست الاحالة من

حيث زار المدن الاغريقية في صقلية وجنوبى إيطاليا ، وهناك اتخذ لنفسه أصدقاء من ذوى النفوذ السياسى والمكانة العلمية ، ووسع من تصوراته عن الدراسة والانسان . وفى حوالى عام ٣٨٥ - على أكثر تقدير - عاد ثانية الى أثينا وأنشأ بالقرب من بستان البطل أكاديموس ماقد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « أكاديمية » وما يمكن بشئ من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة . ولقد جمع حوله عددا من التلاميذ والطلاب والزملاء الذين اتحدوا فى شكل « معهد » أو جمعية من الأصدقاء تهب نفسها لهايتك الربات اللاتى تحمين الموسيقى والآداب . وكان يجوز للأعضاء ، الذين لابد أنهم كانوا قلة قليلة وعلى درجة كبيرة من الثراء اذا ما قارناهم بطلاب الوقت الحاضر ، أن يمشوا هناك عشرين عاما أو حتى مدى الحياة ، يشاركون فى الدراسات المشتركة والتمرينات الدينية ووجبات الطعام ، أما الغرض العملى الأقصى للجمعية فكان هو استعادة الحكومة الصالحة للمدن الاغريقية . وبعد فترة من الزمن ترك بعض الأعضاء (الأكاديمية) واتجهوا الى السياسة العملية، وأما بعضهم الآخر - بما فيهم أفلاطون - فقد أسدوا النصيح السياسى الى أصدقائهم حيث كانوا . أما الدراسات التى استمرت بعد ذلك فقد كانت بعيدة عن أن تكون عملية خالصة ، إذ كان رأى عند أفلاطون أن استعادة الحكومة الصالحة يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، وراح يضع مثل ذلك الأساس ويجعله عميقا ومحكما بقدر الامكان . وقد بدت الدراسات التى شجعها أفلاطون من مقره ذاك لرجل الشارع غامضة ودقيقة وغير عملية ، وان قصة لتروى أنه عندما أعلن عن محاضرة يلقاها عن « الخير » جاء الناس آملين أن يتعلموا كيف يكونون سعداء ، ولكنهم لم يسمعوا الا ما بدا لهم أنه رياضة عليا ، ولا شك أن الرياضة كانت بعد الفلسفة هى الدراسة التى أكثرت الجمعية من متابعتها .

ولما لم يتزوج أفلاطون (وتدل كتاباته على

شرح فورفوريوس الشهير على « مقولات » أرسطو ، تلك الامكانيات التى وضعت مشكلة المعانى الكلية امام فلسفة العصر الوسيط . ولقد اعتقد روسلينيوس أن الأشياء الجزئية المحسوسة هى وحدها الحقيقية ، ونظر الى مذهب الثالث على أنه تأكيد لوجود آلهة ثلاثة ، وبناء على أسس شبيهة بهذه رفض بيرنجر التورى القول بتحول مادة القربان الى لحم المسيح ودمه . وكثير من الفلاسفة التحليليين المعاصرين يتبعون هوبز فى مناصرته لنظرية التشابه ، أما رسل فقد ظل وفيا للمذهب الواقعى .

أفلاطون : حوالى ٤٢٧ - ٣٤٧ ق م . ابن أريستون وبركتونى ، ولد فى أثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر فى البدء بالسياسة، بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس فى الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم. وكان من أسباب ذلك ماقد شعر به من سخط بازاء المستوى الوضع الذى آلت اليه السياسة فى عصره ؛ فقد وجد أن العقيدة الفاسدة والظلم والأناية المدمرة قد انتشرت ، وأن العقيدة الكريمة الحيرة لم تتمكن من الوقوف فى وجهها ، وبدا له أن الأمل الوحيد للسياسة هو انشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الحلق السياسى .

وربما كان سقراط هو السبب الرئيسى الذى جعل أفلاطون يرفض الاشتغال بالسياسة ؛ فلقد وقع وقوعا عميقا تحت تأثير فكر سقراط المتحرى الجذاب ، كما صدم صدمة شديدة وهو فى حوالى السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد فى آلهة المدينة . ولقد خلف لنا أفلاطون صورا غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه واعدامه وذلك فى محاوراته « الدفاع » و « أقریطون » و « فيدون » .

وبعد هذه الكارثة ، غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا الى حين ، ومر أفلاطون بفترة ترحال

استدعائه لديون بل على العكس صادر آخر الأمر أملاكه في سراقصة مما اضطر أفلاطون الى أن يستعين بنفوذ أحد الحكام المجاورين لكي يسمح له بالعودة الى أثينا .

ان الغيرة لتبدأ بالمعتقدات الباطلة ، ولكن العمل وفقا لتلك المعتقدات يجعلها صحيحة ؛ فقد أصبح ديون في الواقع عدو ديونيسيوس اللدود ، اذ غزا سراقصة وطرده ديونيسيوس منها في عام ٣٥٧ ، ونصب نفسه حاكما عليها لمدة أربع سنوات ثم اغتيل بعد ذلك . ويظهر أن القاتل كان على صلات بأفلاطون ، كما كان يعتبر عضوا في الاكاديمية ، وتلك كانت ضربة فادحة بالنسبة الى أفلاطون .

وجميع مؤلفات أفلاطون محفوظة ، وهي تؤلف خمسة مجلدات من القطع الحديث ، وهي لا تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفي في العالم ، بل انها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية في العالم . انها فلسفة باتم معاني الكلمة ، واذا سال أحد قائلا ماهي الفلسفة ؟ فان أفضل اجابة هي « أقرأ أفلاطون » ، ذلك لأن أفلاطون كان هو الذي استعمل كلمة « فلسفة » ، وكان هو الذي ابتكر من حيث الأساس والذي مارس لأول مرة ، ذلك النوع من البحث الذي يطلق عليه اسم « فلسفة » . وانه لتناقض أن نقول ان هناك فلسفة قليلة في أحد مؤلفات أفلاطون الرئيسية، ولو قلنا ذلك لكان قولا تستخدم فيه كلمة « فلسفة » بمعنى يخالف معناها مخالفة غير مقبولة ولا تطرد مع المؤلف ، فمن يسمون بالفلاسفة قبل سقراط بل حتى سقراط نفسه ، لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الكامل للكلمة ، ولو أنهم كانوا بالتأكيد ملهمي أفلاطون .

ولئن كانت مؤلفات أفلاطون غير مؤرخة ، الا انه يمكن الآن بالنسبة الى الجزء الأكبر منها أن تعزى الى احدى مراحل ثلاث : المبكرة والمتوسطة والاخيرة . وتشتمل المؤلفات المبكرة على عرض لسيرة سقراط غاية في الروعة .

أنه لم يكن لديه ميل جنسي للنساء) فقد كان قادرا على أن يهب نفسه لمدرسته ، ويبدو انه فعل ذلك في معظم السنوات الأربعين التي بقيت من حياته الطويلة . وعلى أية حال فقد كانت له بالعالم الخارجي علاقتان على جانب كبير من الأهمية هما تدخلاته في سياسة سراقصة ، وكتابات المنشورة .

وفي أثناء رحلاته اتخذ من ديون صديقا له في بلاط سراقصة ، وفي عام ٣٦٧ تمكن ديون من اقناع أفلاطون بالذهاب الى سراقصة ليوجه الحاكم الجديد ، ديونيسيوس الثاني ، الذي ربما كان لصغر سنه وحسن طويته قابلا لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذي تمناه أفلاطون . وراى أفلاطون أنه يجب أن يذهب ، وذهب ؛ ولكنه كان ضعيف الأمل في أن يحقق مثله الأعلى في ديونيسيوس ، وربما كان عندئذ قد فقد معظم تحمسه الأول نحو الاشتغال بالسياسة . وانتهى الأمر الى نتائج غاية في السوء ، ولم يكن ذلك لأن الطالب الملكي لم تكن به رغبة في أفلاطون أو في الفلسفة ، اذ أصبح - على العكس من ذلك - شديد التعلق بمعلمه وبالفلسفة ؛ وانما كان ذلك لأنه بدأ يشك في ديون صديق معلمه أن يكون هدفه هو الحصول على المزيد من النفوذ السياسي الى حد الافراط ، ولا ريب في أن ذلك الشك قد نماه خصوم ديون بين رجال الحاشية . ولم يكن قد مضى على أفلاطون في سراقصة ستة أشهر عندما قام ديونيسيوس بنفي ديون بحجة أنه كان يتآمر عليه ، وعندئذ اقتضى الوفاء من أفلاطون أن يؤيد ديون ويطلب استدعاءه ، بينما دفع الشك والغيرة ديونيسيوس الى أن يحاول فصل أفلاطون عن ديون فلم يدع ديون يعود أبدا ، ولم يدع أفلاطون يرحل لفترة من الزمن .

وفي عام ٣٦١ وبعد مضي ست سنوات، بعث ديونيسيوس ثانية في طلب أفلاطون، ولكي يضمن استجابة أفلاطون جعل ذلك شرطا لاعادة ديون ، لكنه ما ان استحوذ على أفلاطون حتى مضى في عدم

الاسم مثل « جميل » أو « أريكة » ؛ فعلى الرغم من أن الأشياء الجميلة مختلفة ومتنوعة فهناك - بطريقة ما - « جمال » واحد فقط . ونستطيع أن نميز من بين الأشياء الجميلة كلها ، ذلك الجمال « الواحد » ذاته ، أو ماهية « الجمال » ذاته ، الذى يجب أن يوجد والا لما كان ثمة معنى لأن نقول عن أى شيء انه جميل .

وليس « الجمال » الواحد ذاته متميزا فحسب من كل من الأشياء الجميلة جميعا بل هو منفصل عنها كذلك ، لأنه ينبغي أن يكون جميلا جمالا تاما وخالصا وثابتا لا يتغير . وليس ثمة شيء جميل يتصف بهذه الصفات ؛ ويتضح ذلك بجلاء عندما ننظر فى « المساواة » الواحدة ذاتها ، فالأغلب أنه لا يوجد فى هذا العالم على الإطلاق عصوان متساويتان مساواة تامة ، وحتى ان كانتا متساويتين فما لدينا من مقاييس لا تستطيع أبدا أن تنبئنا بأنهما كذلك ، وهكذا نصل الى نتيجة مثيرة مدهشة ، وهى أن هنالك عالما آخر غير عالمنا ذى الأشياء المادية ، يتألف من النماذج نفسها التى يكون كل منها هو ماهو على نحو كامل وخالص وخالد ، ولا يراه الا العقل ذاته ؛ واذا شئنا عبارة أدق قلنا انه ليس مرثيا بل مفهوما لا يدركه الا العقل الخالص باستخدامه للألفاظ المجردة .

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحا ؟ لنعد الى الوراء ونتناول الموضوع بطريق آخر يختلف عما ذكرناه اختلافا يسيرا ؛ فلقد عودنا سقراط على طريقة السؤال عن ماهية الشيء ، اذ سأل عما هى الشجاعة ، وما هى الفضيلة ، وما هى المعرفة ، ورفض كل الاجابات التى من قبيل « اذا كنت تريد أن تعرف ماهى الشجاعة فانظر الى « لآخس » ، فهو رجل شجاع » . فعن مثل هذا القول أجاب سقراط بأنه لا يريد أن يعرف هذا الرجل الشجاع أو ذلك ، ولا هذا الفعل الشجاع أو ذلك ، وانما أراد أن يعرف الشجاعة « الواحدة » ذاتها . ولا شك أنه كان على صواب فالسؤال القائل : ماهى

وكل مؤلفاته - ماعدا واحدا - محاورات ؛ فتلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة ، بقدر ماهى جزء من أصالته الأدبية، وذلك لأن الفلسفة فى جوهرها نوع من « الكلمة » (اللوجوس) . وفكرة أفلاطون عن « الكلمة » (اللوجوس) ربما أمكن تحليلها فى عبارة حديثة على أنها « الاستعمال المعقول للكلمات فى التفكير » ؛ والاستعمال المعقول للكلمات يتضمن اخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تتضمنه من نتائج تلزم عنها ، وهذا يقتضى حوارا والمحاورة الأفلاطونية المبكرة التى تعد نموذجا لمحاوراته ، هى محاورة تستخرج من عبارة ما مستلزماتاتها بقصد اختبار اتساقها مع نفسها ومع العبارات الأخرى التى توضع معها موضع النظر فى آن واحد ، والسؤال الذى يسأل عما اذا كنا نقبل عبارة ما هو سؤال لا يجاب عنه الا اذا أجبنا عن سؤال آخر خاص بمستلزمات تلك العبارة ومتعلقاتها ، ولما كان من المحتمل أن نتبين فيما بعد أشياء تلزم عن تلك العبارة لم تكن قد تبينها أول الأمر ، فالأفضل عادة أن نجعل رأينا مؤقتا ومرهونا بأن يظهر من يقنعنا بتغيير رأينا على أساس حجة أفضل .

وفى محاورات المرحلة الوسطى يظهر أفلاطون شيئا من عدم الرضا عن المنهج الافتراضى السلبى الذى كان سقراط - كما صوره أفلاطون - قد اصطنعه فى المحاورات الأولى ، كما يظهر بعض الأمل فى أن يجد نقطة ابتداء لا تعتمد على فرض ليقم عليها اليقين الحدى والسياسة الرشيدة . وهو يرى أن نقطة الابتداء هذه - اذا ما أمكن العثور عليها اطلاقا - انما يعثر عليها فى موضع واحد فقط ، هو ما توحى به العبارات الآتية :

بين الكثرة والتنوع التى نراها فى الأفعال والأشخاص والمواقف العادلة والظالمة يوجد بالبداية - بوجه من الوجوه - « عدل » واحد فقط و « ظلم » واحد فقط . وكذلك الحال فى كل مجموعة أخرى من الأشياء التى نطلق عليها نفس

النوع بين المعرفة التي تجعل « الصور » موضوعها، والظن الذي يجعل موضوعه هذا العالم المتغير المختلط .

« والصور » على أية حال هي تفسير العالم الظاهر الى الحد الذي يمكن لنا أن نفسره، فهذا الكون هو النتيجة الناشئة عن مزيج من « العقل » و « الضرورة » ومن ثم فإن كلامنا عنه لا يزيد على رواية مرجحة . ولكن الذي لا شك فيه هو أنه مهما يكن من أمر الحقيقة الموجودة في الأشياء الظاهرة ، فهي حقيقة تأتي إليها من « الصور » التي تسمى هذه الأشياء تبعاً لها ؛ فالأريكة المرئية تشارك ، أو بالأحرى ربما تحاكي أو تكون على علاقة أخرى بالأريكة ذاتها ومن هنالك تستمد نصف حقيقتها . ويجوز لنا أن نفترض كذلك أنه الى جانب « الصور » والمرئيات هناك « شيء ثالث » هو الوعاء الذي يكون لكل صيرورة ، والذي يشبه الذهب في أنه يأخذ أى شكل ويكون بالنسبة الى « الصور » كالأم بالنسبة الى الأب ، أى أنه يكون نوعاً من الغرفة أو من المقر تتم فيه الصيرورة ، وانها لصيرورة نلقفها عن غير طريق الحواس اذ نلقفها بوساطة ضرب من التدليل غير المشروع .

وكل الظن ناقص ولكنه ليس ناقصاً كله بالتساوي ، بل الأمر على عكس ذلك فإن أولئك الذين يعرفون « الصور » ستكون لديهم آراء ظنية عن هذا العالم أفضل من أولئك الذين لا يعرفونها، وتلك هي الحقيقة الرئيسية التي تؤدي بنا الى السياسة الفاضلة مادامت تعني أن الملوك ينبغي أن يكونوا فلاسفة ؛ اذ الحكومة الوحيدة الصالحة هي الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون وهذا يعني الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون « الصور » ، فالمدينة المثلى ستكون بذلك هي مدينة فلسفقراطية .

أما عن امكان خروج مثل هذه المدينة الى الوجود فأمر مشكوك فيه ، ولكن الواضح هو كيف يمكنها أن تحافظ على بقائها اذا ماخرجت الى الوجود؛

الشجاعة ؟ انما يعبر عن طريقة ممكنة ليست هي طريقة جمع الأمثلة ، والبحث السقراطي عن « التعريفات » هو في الواقع بحث عن هذا أو ذاك من هذه الحقائق الواحدة في ذاتها التي يتعذر الامساك بها ولكنها ضرورية ؛ ولا بد أن تكون هناك لكي تجعل لعالمنا ولكلامنا معنى ، على أن تكون صورها مما يرى بعين العقل فقط ؛ فهناك عالم معقولات يتألف من « الصور » أو « المثل » .

ولقد كانت كلمة « مثال » تعني لدى أفلاطون الصورة الأولى المرئية ثم أصبح معناها الصورة بصفة عامة ؛ أى أنها كانت تعني شيئاً موضوعياً ، ولم تحمل أبداً ذلك المعنى الذاتي الذي تحمله اليوم . وعلى أية حال فهي عند أفلاطون ليست أكثر من اسم « لذلك الشيء الواحد ذاته ، الذي هو « شيء » في ذاته كامل وخالص وخالد » وهذه العبارة بدورها هي ما استخلصه أفلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ، ومن وجود الأسماء الكلية .

واذن فهذه « المثل » التي اكتشفت بلا توقع ولكنه كشف جاء على نحو طبيعي، هي نقطة الابتداء التي كان يبحث عنها ليضمن السداد في كل من الجانبين العملي والنظري، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعاً من الدين (فقد عدها أفلاطون الهية) ؛ فلأن تعتقد في هذه المثل وتسعى اليها معناه أن تكون فيلسوفاً وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ماهو طلب الحكمة ، ولأن تكون جاهلاً بها أو ألا تعتقد فيها عندما تذكر لك (وهو لسوء الحظ الحالة المعتادة لدى الانسان) معناه ألا تكون فيلسوفاً على الأصالة . والعلم بالمثل هو النوع الأول الممكن من المعرفة ، واذا أردنا الدقة قلنا انها النوع الوحيد من المعرفة ، لأننا اذا أردنا الدقة قلنا ان مالا يتغير هو وحده الذي يمكن معرفته . و « الصور » وحدها هي الثابتة ، فاذا قلت ان القمر بدر ثم قلت ان القمر قد تناقص فلا يمكن أن تكون قد عرفت معرفة دقيقة أن القمر كان بدراً ؛ فما هو موجود وجوداً كاملاً هو وحده الذي يمكن معرفته معرفة كاملة ، وعلى ذلك فهناك فرق في

• منها فى ضبط النفس أو انكار الذات •

وأولئك الذين اجتازوا جميع الامتحانات حتى سن العشرين يضمنون لأنفسهم مكانا ما بين الطبقة الحاكمة مدى الحياة ، أما أن يكون ذلك المكان أعلى من رتبة جندى فى الجيش فأمر يتوقف على نجاحهم فى الدراسات والتمرينات والامتحانات فى الخمس عشرة سنة التالية • وهنا يبدو لنا أفلاطون غريبا حقا ، ذلك لأن ما يراه تمرينا ملائما لرتب الجيش العليا ولرجال الادارة والحكام هو الدراسة المتقدمة للرياضيات متبوعة بالدراسة المجردة « للصور » وأخيرا « لصورة » الخير • ولكنه لم يقل شيئا عن التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد، وحجته فى ذلك هى أن أولئك الذين عليهم أن يحافظوا على المدينة فاضلة بقدر الامكان يجب فوق كل شىء أن يعرفوا ما هو « الخير » المطلق الخالص ذاته ، وهى غاية لا يوصل اليها الا اذا عرفوا قبل ذلك شيئا عن « الصور المطلقة الخالصة ذاتها » ، وتلك بدورها غاية لا يوصل اليها الا اذا أسبقوا تلك بمعرفة الرياضيات ؛ فالرياضيات تزودنا بالقنطرة التى تنقلنا من العالم المحسوس الى العالم المعقول ، لأننا فى الرياضيات انما نرسم مربعات ومثلثات محسوسة ومع ذلك نهتم بالمربعات والمثلثات التى تدرك بالعقل ؛ أى أننا نستخدم المحسوس ليوحى الينا بالمعقول وهكذا نصقل بالتدريج الى الرغبة والقدرة على دراسة المعقول ذاته عن طريق الكلمات وحدها دون أن تصحبها صور مرئية تماما كما يفعل الفيلسوف الأريب •

وأولئك الذين يقدرّون ويشابرون على السير فى هذا الطريق من أوله الى آخره هم وحدهم الذين سيصبحون حكاما لمدينتنا المثلى ، وسيكونون عندئذ قد بلغوا الخمسين على الأقل • ومن النتائج الغربية لتلك التربية أن الحكام سوف يتبرمون بالحكم ، وسيكون لديهم هيام « بالصورة » ، وسيتمنون أن يخل بينهم وبينها ؛ وليس ثمة ضرر فى ذلك بل على العكس لأن حب القوة يفسد الحكام • ومع ذلك

ذلك بأن يراعى الفلاسفة الحكم أن يكون حكمهم مطلقا وليس مقيدا بالقوانين الجامدة أو بأصوات العامة ، وأنهم يجب ألا يسلموه الا الى فلاسفة آخرين يعادلونهم فى الذكاء وسلامة التفكير، وأن يكفلوا الحلف الصالح (من الحكام الفلاسفة) بتعليم أفضل الأفراد تعليما ملائما ؛ ولا بد أن تكون التربية فى الواقع أكثر أجزاء التدريب أهمية ، وهؤلاء الذين يختارون لتلقى تلك التربية لابد أن يكونوا أصلا من أبناء الحكام • بيد أن الاختيار غير المتحيز سيرفض بعض هؤلاء باعتبارهم أقل من المستوى المطلوب ، ويضيف بعض الممتازين من أبناء العامة ؛ وبنفس الطريقة من البحث غير المتحيز عما هو أفضل ، وهو البحث الذى يقضى النظر عن كل العادات غير النافعة مهما كانت عزيزة، أقول انه بنفس الطريقة من البحث عما هو أفضل سيؤدى بنا الأمر الى أن يكون ثمة نساء حاكمات كما أن ثمة رجالا حاكمين ، ويجعل هاتيك النسوة يتمرن عاريات كالرجال سواء بسواء ، كما يلغى الحياة الأسرية بين الحكماء من أجل نظام اتفاقى عماده شيوعية الآباء وشيوعية الأبناء ؛ فاذا أضيف الى ذلك شيوع الملكية ذابت الطبقة الحاكمة جميعها فى كل متحد ليس له مصلحة ذاتية يراعها ولا توضع رياسته موضع الشك أبدا •

والمرحلة الابتدائية من تربية هؤلاء الحكماء لن تختلف اختلافا كبيرا عن التربية التى تلقاها أفلاطون نفسه فى مثل تلك المرحلة ؛ وعلى كل حال فهى تربية تنظم تنظيما جماعيا وتزداد فيها الجدية، والجانب البدنى أو الرياضى منها تزداد فيه الصبغة العسكرية والاختلافان الكبيران هما : أولا استمرار خطر الرسوب فى الامتحان التالى وما يترتب على ذلك من التدهور الى صفوف عامة الجماهير ، ثانيا غياب جميع الآراء الخليعة الفاسدة من شعرهم وموسيقاهم غيابا تاما كالموسيقى المجنونة ، وكقول هوميروس ان الآلهة لا تقدر على أن تكتنم ضحكها فى مناسبة ما ؛ ذلك لأن ما يقرأ من الآداب فى السنوات الأولى يسرى فى الروح وبخاصة ما كان

فان حكامنا المتبرمين سوف يحكمون عن رغبة كافية لانهم رجال عادلون يعترفون بأنه من العدالة أن يعوضوا مدينتهم عما قد هيأته لهم من تربية سامية، فضلا عن أنهم سيكون لديهم الكثير من الفراغ الذي يقفونه على تفلسفهم الحاصل .

ولقد أقام أفلاطون هذه المدينة المثلى - «مدينة الخبراء» - التي هي أولى المدن الفاضلة التي بقيت قائمة وأكثرها طرافة بدرجة كبيرة ، في محاورته الرائعة «الجمهورية» ؛ وهي واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لأنها من ثمرة نضجه وذروة قدراته . ولقد نشر فيما بعد محاورتين أخريين في السياسة كشفتنا عن تغير في اهتمامه ، فهو هنا لا يزال يؤكد أن المعرفة هي الأساس الصحيح للأوحد للحكومة ، وأنها يجوز بل لابد أن تستغنى عن القوانين ، وأن الحياة على الشيوخ هي الحياة الأفضل . ولكن يبدو الآن أنه يرى أن المعرفة والحياة على الشيوخ يوشكان أن يكونا امكانين يتعذر اخراجهما الى الفعل ، وأنه من الأفضل لنا أن نبذل جهودنا في الكشف عن أفضل ما نفعه في غيابهما ؛ وليس عنده شك في أننا يجب أن نلجأ في غيابهما الى حكم القانون ، فالقانون وان يكن أدنى مرتبة بكثير من الرجل الذي يعرف «الحير» ، الا أنه أفضل حاكم بالنسبة لنا نحن الأشخاص الجاهلين سيئى الطبع ولذلك ينبغي أن يحتل بيننا مكان القداسة . ولهذا تراه حين خطط في شيخوخته مدينة مثالية أخرى هي التي أسماها «المدينة العظمى» جعل أساس دراسته مجموعة من التفصيلات القانونية ، وقد أطلق على المحاورته التي تصف «المدينة العظمى» اسم «القوانين» .

والفلسفة بالمعنى الضيق هي تحليل الأفكار، وهذا في الأغلب هو نتاج أفلاطون في محاوراته الأخيرة ، ففيها يسود التركيز الدقيق على مالدينا من الأفكار ذاتها ، أو ذلك التأمل الذي هو كذلك خاصية الفلسفة الانجليزية في منتصف القرن العشرين . واذا كان من الانصاف أن نذكر ذلك ،

وكذلك اذا كان من الحق أن محاورات أفلاطون الأخيرة انما تبعث على التأمل في الوقت الحاضر الا أنه من الضروري أن نقيد قولنا هذا من وجهين : الأول أن أفلاطون نفسه لم يكن على وعى تام بالتأمل من حيث هو كذلك ؛ فلقد استمر يفكر في فلسفته النظرية على أنها دراسة للعالم أكثر منها دراسة للانسان ، وعلى أنها ميتافيزيقا أكثر منها منطقا أو نظرية في المعرفة . والثاني أن النتائج التي تحققت ليست ذات قيمة كبيرة في كثير من الأحيان ، ففيها قفار مملة من الغرائب المنطقية والميتافيزيقية ؛ فهي مملة بالقدر الكافي عند أفلاطون نفسه ، لكنها غير محتملة عند الذين تناولوها بالشرح من أتباعه المخلصين . على أنه لا يمكن نسيان أن هذه المحاولات المتأخرة ، أو بالأحرى ذلك النشاط في الاكاديمية الذي جاءت هذه المحاورات تعبيرا عنه ، قد كون أنجح العقول التحليلية التي شهدتها العالم، وأعنى به عقل أرسطو .

وأفضل المحاورات المتأخرة هما المحاورتان الأوليان، «بارمنيدس» و «تيتياتوس»؛ والصراع بين الآراء المتعارضة الذي هو صفة طبيعية في المحاوره الجيدة يبلغ أقصى مداه في محاوره «بارمنيدس» تلك التي تتألف من قسمين : الأول يبدو أنه يدحض نظرية أفلاطون عن «الصور» بأدلة ثابتة الأساس ولا تقبل الرد ، ويبدو الثاني نوعا من الهراء الميتافيزيقي المسرف في طوله واملاله حتى لقد وصفه المتكلم الرئيسي بأنه «مباراة تبعث السأم» ، وهو ينتهى بالكلمات الآتية : «فلنسلم بهذا اذن ، ثم لنضف اليه - ماقد يبدو - من أنه سواء كان الواحد أو لم يكن هو بذاته ، وكان سواء في آن معا ، وكان هو وسواء كل منهما لذاته وللآخر في آن معا ، وسواء كان كلاهما من كل وجه موجودا وغير موجود في آن معا ويظهر ولا يظهر - فان ذلك كله جد صحيح» ؛ فسواء أكان هذا القول هو نهاية الحق أم كان مزاحا أم كان شيئا بين الحق والمزاح فهو عمل عظيم وله قيمة كبيرة في ذاته . وان مناقشة المثل في القسم الأول لتبلغ في الواقع أن تكون كشفا غاية في الوضوح للأسباب التي

تجعل من النظرية أمرا مستحيلا ، ولذا فهي مثال رائع من النقد الذاتى الصادق . وانه لأمر جد غريب أن تحتوى محاوره « بارمنيدس » على هذا النحو على كلا المثلين ؛ فهي مثل متطرف للصراحة وهي مثل متطرف للالغاز فى القول .

ومحاوره « تيتياتوس » هي أكثر أعمال أفلاطون نجاحا فى الفلسفة التحليلية الخالصة ، والأفكار التى تتناولها بالتحليل هي : الإدراك الحسى ، والمعرفة ، والذاتية ، والصدق ، والتغير ، والخطأ ، والكلمة (اللوجوس) ، والبساطة ، و (بالتالى) التعريف . وفيها يقدم أفلاطون المقارنات الكلاسية التى تشبه العقل بقرص الشمع وببرج الحمام ، كما يقدم المقارنة الكلاسية التى تشبه حوار سقراط بفن التوليد . ونتائج المحاوره سلبية فى أغلبها وعديمة القيمة فى ذاتها : « ليست المعرفة ادراكا حسيا ، ولا ظنا صادقا ، ولا حتى هي ظن صادق مصحوب باللوجوس . وليس الخطأ هو التفكير فى شيء معين بدلا من شيء آخر ، ولا هو سوء الربط بين ما أراه وما أعرفه ، أو سوء استخدام المعرفة التى قد حصلت عليها ؛ فمن العسير أن ترى كيف يحدث الخطأ اطلاقا » . وعلى أية حال فان من يقرأ هذه المحاوره ويستوعبها سوف يكون على درجة عظيمة من الاستنارة .

ومحاوره « السفسطائى » - بعد محاورتي « تيتياتوس » و « بارمنيدس » - هي أعظم أعمال أفلاطون الأخيرة ؛ وهي على وجه الاجمال عبارة عن سلسلة من المحاولات لتعريف السفسطائى عن طريق تقسيمات متوالية للجنس ، كما لو عرفنا الصائد بالصنارة عن طريق تقسيم المهنة - التى هي الجنس الذى تنتمى اليه مهنة الصيد بالصنارة - الى مهنة تحصل ومهنة تنشئ ، ووضعنا الصائد بالصنارة فى مهنة التحصيل ، ثم نعود فنقسم مهنة التحصيل الى تحصيل عن طريق الرضا وتحصيل عن طريق القهر ، ونعود مرة ثانية فنضع الصائد بالصنارة فى النصف الذى ينتمى اليه ؛ واذا مضينا فى ذلك

الى مافيه الكفاية فلا بد أن نصل الى فئة ما تتطابق فى ماصدقاتها مع فئة الصائد بالصنارة وتكون تعريفا له . وعملية التعريف عن طريق التقسيم هذه نراها بارزة فى المحاورات الأخيرة ، ويبدو أن أفلاطون كان عظيم الأمل - لفترة طويلة - فى أنها ستمده بسبيل يقينى لبناء التعريفات بناء يجرى معارضا للتعريفات المقتصرة على الهدم كما هي الحال فى الفن السقراطى . ومهما يكن من أمر فقد كشف أرسطو عن عدم وجود شيء يقينى فيما يتعلق بهذا المنهج ، لأن كل خطوة فيه هي مجرد حكم غير مدعم ، وغلبة هذا المنهج على المحاورات الأخيرة كان سببا كبيرا فى عمقها النسبى .

وتحتوى محاوره « السفسطائى » لحسن الحظ على فقره طويلة على جانب كبير من القيمة ، بالإضافة الى ستة أقسام طوال ؛ ففى تلك الفقره يستأنف أفلاطون مافى محاوره « تيتياتوس » من الغاز فى فكرة الوجود وفكرة الخطأ والزيف ، وعندئذ يكتشف الغازا فى فكرة الوجود لا تقل عددا عن الغاز تلك الأفكار . فهو يصادف صعوبات فى كل من فكرة الوجود باعتباره كثيرا وفى فكرة الوجود باعتباره واحدا فقط ، كما يجد فى معركة العمالقة بين الماديين والمثاليين أنه لا هذا الفريق ولا ذاك يستطيع أن يدافع عن نفسه ؛ فاذا ما قلنا ان الحقيقى هو ما نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا فنحن انما ننكر الحقائق الواضحة عن العدالة والحكمة والروح ، واذا ما قلنا من ناحية أخرى ان « الأفكار » وحدها هي الحقيقية فنحن انما ننكر أن الحقيقى يستطيع أن يحيا أو يتحرك أو يفكر .

ويعتقد أفلاطون أن قد صار لديه حل لهذه الصعوبات ، وهو حل يتألف من تحليل الطريقة التى نطلق بها عدة أسماء على نفس الشيء (على حين أنه قد أمكن الوصول الى نظرية المثل من النظر فى كوننا نطلق اسما واحدا على عدة أشياء) ؛ فمن حقيقة كوننا قد نصف رجلا بعينه فنقول انه أبيض ومقرص وقصير وشجاع يطور أفلاطون المذهب

القائل بأن بعض الأزواج من الأشياء يتصل كل منها بالآخر وبعضها الآخر لا يتصل ، وأن بعض الأشياء تتصل بكل شيء ولكن أغلبها لا يتصل . ومن بين الأشياء التي تتصل بكل شيء قولنا « ذات الشيء » و « سوى الشيء » ، ذلك لأن كل شيء هو نفس الشيء بالنسبة لذاته وهو سوى بالنسبة لكل شيء آخر ، وأن يكون سوى بالنسبة الى شيء آخر معناه « ألا يكون » ذلك الشيء الآخر ، وعلى ذلك يكون السوى نوعا من اللاوجود ، وهذا النوع من اللاوجود موجود في كل مكان مادام كل شيء هو السوى بالنسبة الى كل شيء آخر . ومن ثم نكون بازاء نوع من اللاوجود المقبول الجدير بالاعتبار يختلف عن اللاوجود الذي أوقعنا في الحيرة اذ لا غرابة في أن يكون الشيء هو السوى بالنسبة الى شيء آخر . وهذا النوع من اللاوجود لا يضاد الوجود ولكنه سواء فحسب ، وعلى ذلك فاللاوجود موجود وجودا ثابتا وله طبيعته الخاصة على الرغم من أن الأب بارمنيدس قد منعنا من أن نقول ذلك .

ولا يوجد اللاوجود فحسب بل ان فيه لنصبيا للفكر وللقول مما يجعل الفكر والقول قابلين للخطأ ؛ ويبدو ذلك على النحو التالي : ان الجملة البسيطة تتكون من اسم يتبعه فعل مثل « الانسان يتعلم » ولا يمكن أن تتكون من أى شيء أقل من ذلك تعقيدا فهم بالضرورة ذات موضوع . وهي اما أن تكون صادقة واما كاذبة ، وهي تكون كاذبة اذا كان ماتقوله عن موضوعها هو « سوى » ماهو واقع بالنسبة الى هذا الموضوع . واذا أمكن للجملة أن تقول حقيقة عن موضوع موجود فعلا شيئا يخالف ماهو قائم وتقوله كما لو كان هو الأمر القائم فيجوز أن تكون كاذبة حقا ؛ واذن فالجملة الباطلة ممكنة الحدوث ، وبهذا يصبح الفكر الباطل ممكنا أيضا ، فما الفكر الا جملة داخلية صامتة .

الرئيسي للمرة الثانية ، وكان ذلك في « فيلبوس » وهي محاوره سمجة مخيبة للامل ولكنها حاذقة ونافعة رغم ذلك . وهي تبدأ بآخر بيان له عن منهجه في التقسيم وهو بالنسبة الى بياناته الأخرى عن منهجه ذلك ادعاها الى الحيرة وأقلها جزاء ، ثم توجه المحاوره اهتمامها كله الى ما قد يبدو أنه حل للمشكلة التي تركت مفتوحة منذ عدة سنوات في محاوره « الجمهورية » أعنى مشكلة ما هو « الخير » ؟ فالخير ينبغي أن يكون كاملا وكافيا ومرغوبا فيه من كل الذين يعرفونه ، وأكثر الأشياء تنازعا على الاتصاف بهذه الصفات هما اللذة والمعرفة ، فلا أحد يختار أحدهما اذا أمكنه الحصول على كليهما ، ولكن أيهما أفضل ؟ ان سقراط يطور تصنيفا غريبا للأشياء ؛ فهو يصنفها الى المحدد واللامحدد والمزيج من هذين الاثنين والسبب في امتزاجهما ، ويقرر أن اللذة تقع في فئة اللامحدود ، أما العقل فيقع في فئة السبب ، ثم يمضي في تحليل طويل دقيق للذة ؛ فهي تنشأ عن انتعاش المادة الحية ، على أن هناك لذة عقلية تنشأ عن الرجاء ، واللذات غالبا ما تصطبجها الأفكار الزائفة وهي نفسها قد تكون زائفة ، وهناك حالة محايدة لا هي باللذة ولا هي بالآلم . واللذة نفسها ليست هي مجرد غياب الآلم ؛ وتحدث اللذات والآلم الكبرى في الحالات السيئة للجسد والروح وليس في حالاتهما الجيدة ، أما اللذة الممزوجة بالآلم فيمكن حدوثها بعدة طرق ، على أن هناك كذلك لذات صحيحة مطلقة . واللذة لا يمكن أن تكون هي الخير لأنها متولدة ، ومن ثم فهي انما توجد من أجل شيء آخر غير ذاتها . وفي سياق هذا التحليل السيكولوجي الطويل للذة نجد لأفلاطون بعض الملاحظات المفيدة على الإدراك الحسى ، والذاكرة ، والرغبة ، والخيال ، والحسد ، والملهية ، والضحك .

ثم يقدم أفلاطون تحليلا للمعرفة أكثر من ذلك ايجازا بدرجة كبيرة ؛ فيرى أن بعض الفنون أكثر دقة ورياضية من الفنون الأخرى ، كما يميز بين علم الحساب العامي وعلم الحساب الفلسفى ،

ولقد عاد أفلاطون في شيخوخته الى موضوعات سقراط الأخلاقية ، وجعل من سقراط متحدثه

الأفلاطونية الجديدة : هي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذى بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ الى ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفى شامل يمكن أن يلبي مطامح الانسان الروحية جميعا (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقيا للكون ولمكان الانسان فيه ، وبشرحه لكيفية تحقيق الانسان للخلاص واستعادة حالته الأصلية المفقودة . وينبغى أن نؤكد أن لفظة « الأفلاطونية الجديدة » لفظة حديثة ، ذلك أن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب. أما هل كان هذا الزعم مشروعا ، أو أن الأفلاطونية الجديدة تختلف اختلافا جوهريا عن الأفلاطونية الأصلية ، فمسألة تتنازعها الآراء . وعلى أية حال ، فقد نجحت الأفلاطونية الجديدة فى ادماج معظم الفكر الفلسفى المبكر (وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والفيثاغوريين ، مع استبعاد فكر الأبيقوريين وحدهم) بالأفلاطونية . غير أنها تمثلت أيضا كثيرا من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشاركة الذين يعددون الآلهة ، بما فى ذلك علم الكيمياء بمعناه القديم ، والأعمال السحرية (التى تقوم فى أغلب الأحيان على صلات بين الكواكب والمعادن ٠٠ الخ) كما أنها تستطيع أن تجد فى عالمها مكانا للآلهة التقليدية وأشياء الآلهة فى الأديان الشعبية جميعا.

وتدعو الأفلاطونية الجديدة الى ألوهية (أو مبدأ أسمى ، فليس من الصواب أن نتصوره الها مشخصا) ؛ أقول انها تدعو الى ألوهية تسمو أو تعلو على الكون حتى يمكن أن يقال عنها انها تجاوزت الوجود بل أن يقال عنها انها اللاوجود بمعنى أنها « أعلى من الوجود » . وهذا الاله المفارق هو فى الوقت نفسه المنبع الذى تفيض عنه الأشياء جميعا (أو تصدر عنه أو تتفرع عنه) بحيث لا تنفصل أبدا عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا (مستبطننا) فى كل شئ . وليس ذلك « الفيض » الذى ذكرناه آنفا عملية تحدث فى الزمن ، وإنما هو - اذا جاز

ويرى أن الجدل أكثر الفنون دقة على الرغم من أنه قد لا يكون أكثرها نفعا . وأخيرا تعود المحاوره الى « الخير » ؛ فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حدة لأن هذا أو ذاك ليس كاملا ، فلا بد أن يكون الخير مزيجا من أفضل ما فيهما بما فى ذلك جميع العلوم والذات التى هى ضرورية وخالصة . وأقيم الجوانب فى هذا المزيج هو الجمال والتناسب والصدق ، وذلك هو السبب فى خيريته ؛ وكل من هذه الأمور الثلاثة أكثر قربا الى المعرفة منه الى اللذة ، وعلى ذلك تكون المعرفة أكثر من اللذة قربا من « الخير » حتى يمكننا فى النهاية أن نعلن الترتيب التالى للقيمة : التناسب ، الجمال ، العقل ، العلم ، اللذة الخالصة .

ولأفلاطون محاوره أخرى من محاورات الشيخوخة هى محاوره « تيمائوس » (طماوس) التى تختص بالعالم الطبيعى ، وتقدم دراسة تفصيلية لنظرية تكوين العالم وعلم نظام الكون والفيزيقا والكيمياء وعلم أعضاء الانسان وعلم الأمراض والطب . على أنه فى الوقت نفسه يعلن ، على طريقته فى محاورات المرحلة الوسطى ، أن أمثال هذه الأمور لا يقوم عليها علم ؛ ولقد ظل العالم الغربى أمدا طويلا لا يقرأ الا هذه المحاوره من محاورات أفلاطون مما أعطاه عنه صورة بعيدة عن الدقة بعدا فسيحا . ومهما يكن من أمر فقد مال قراء أفلاطون فى كل الأزمان الى الأخذ بما هو من عمله فى المنزلة الثانية والى إهمال الثلثين من أجود مؤلفاته ؛ فلقد مالوا الى الأخذ بسياسته ذات الحكومة المطلقة وبديانته الصوفية التى قوامها المثل بما فيها من ميل الى اللاعقل ، أما من أحسن جوانبه فلم يأخذوا الا جماله الأدبى وأهملوا زيادته العظيمة فى تحليل الأفكار ؛ أى أنهم أهملوا ابتكاره فى الفلسفة بالمعنى الضيق لكلمة الفلسفة ، كما أهملوا مثله الأعلى الرائع الذى ضربه فى التفكير المعقول وفى الفعل المعقول ، وهو المثل الذى قدمه إلينا فى شخص سقراط كما نراه فى كتابات أفلاطون وحدها .

لنا القول - تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلقا ، بل هو أقرب الى أن يكون اشراقا أو فيضا لم يتحدد بزمن ولم يتقيد بارادة وغير منقطع ، غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره ، وانما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها كالعلاقة التي تكون في « وجدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الأسى فوق الوجود ، لم يعد فى الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هى محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره « الواحد » لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ؛ فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو « واحد » لا بالمعنى الذى نتحدث به عن شيء ما بأنه « واحد » من كذا « أو » واحد من كيت « ، بل هو « واحد » بالمعنى الذى يجعله جوهرًا ؛ واذا فكرنا فيه على انه مصدر الوجود كله ، فاننا نستطيع أن نشير اليه باعتباره « الخير » بمعنى أنه هو آخر ما نجيب به عن السؤال الذى يسأل : « لماذا ؟ » بالنسبة لكل شيء .

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها « تشتت » تدريجى للوحدة الأصلية ، تتحول به الى كثرة مطردة الزيادة وفى سلم تنازلى للوجود ؛ فأول ما يفيض عنها هو الكائن اللاهسى (فأولا : العقل ، أو التفكير الذى يفكر فى نفسه ، أو الروح ، ثم النفس) ، ثم يأتى بعد ذلك الواقع الحسى (فى الزمان والمكان) . ولا يحتاج الأمر الا الى خطوة واحدة لكى يتحول التشتت الى اباداة (كما ينبعث الضوء من مصدره على هيئة مخروط تظل الرقعة المضاءة به تزداد اتساعا ، بحيث يخفت تدريجيا حتى يتلاشى تماما فى الظلمة الكاملة) ، هذه الابادة (أو كما يعبر عنها أحيانا بالعامل المبيد) تذكر فى الافلاطونية الجديدة على

أنها نتيجة للمادة (أو أنها مادة) ، وبطريقة يتعذر فهمها تكون هذه المادة ، على الرغم من أنها عدم خالص (فراغ ، وغياب ، ونقص) ، هى فى الوقت نفسه « علة » لعدم . وقد سمي المبدأ الأسى بوصفه منبع الوجود كله « الخير » وعلى هذا الأساس فان المادة باعتبارها عدم أو علته يمكن أن تسمى « شرا » ، وان أصر بعض الافلاطونيين الجدد على وصفها بأنها « الأخير » فحسب . والخطوات المتعاقبة ، أو كما تسمى فى أغلب الأحيان بالمشخصات ، هى كما لاحظنا نتائج لنوع ما من الضرورة (تماما كما أن كل ما يمتلىء يفيض) ؛ ومن وجهة النظر هذه ليس فى الكون أية ثغرات ، وكل شيء هو كما ينبغي أن يكون . ويبدو أن ذلك لا يترك مجالا للأخلاق ، غير أن الافلاطونية الجديدة على وعى متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص ؛ وهذا النقص انما ينشأ على وجه الدقة عن « ابتعاد » الانسان (أو بالأحرى ابتعاد روحه) عن الألوهية . وهكذا يولد الفيض - وان يكن ضروريا - الشوق الى « الارتداد » (الى « الرجوع » الى « العودة ») وبذلك ينقص « طريق السير الى أمام » الذى قد يفسر الآن على أنه ضرب من النقص أو هو السقوط (المقصود) . وفى هذا الشوق يشترك الانسان مع الأشياء الأخرى جميعا ؛ وما الأخلاق الا تعليم الانسان طريقة اشباعه ، فبينما نجد الافلاطونية الجديدة واحدة من حيث جوانبها النظرية ، اذا هى ثنائية من حيث جوانبها العملية .

وفكرة الألوهية التى تستعصى على الفكر النظرى (أى الفكر العقلى المنطقى) انما تقتضى نوعا آخر من المعرفة يكون فوق التفكير العقلى ليكافئها وينبغى على الانسان لكى يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيدا بحدود تعينه ، وأن يسترد نفسه بعد « تشتتها » ؛ فاذا أصبح فى نهاية الأمر واحدا ، أمكنه فى لحظات نادرة أن « يواجه » الواحد الالهى . وهى حالة يصفها بعض الافلاطونيين الجدد بأنها تأمل

وما بعده ، وهو العصر الذى يسمى بالأفلاطونية الوسطى - التربة الخصبة التى ترعرعت فيها الأفلاطونية الجديدة) ، كما جرت العادة أيضا باعتبار عام ٥٢٩ - وهو العام الذى أمر فيه الامبراطور جوستينيان باغلاق مدرسة أفلاطون (الأكاديمية) فى أثينا - على أنه نهاية الفلسفة الوثنية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ؛ فلقد تطورت فى تلك الأعوام الثلاثمائة مدارس أفلاطونية جديدة متباينة ؛ نميز بينها على الأخص مدرسة أفلوطين ، ومدرسة « برجاموم » ، ومدرسة الاسكندرية .

ومن المثلين البارزين للمرحلة المبكرة من مدرسة أفلوطين فورفوريوس (٢٣٤ - ٣٠٥ تقريبا) وإيامبليخوس (توفى حوالى ٣٣٠) نشر الأول كتابات أفلوطين ، وهذه هى النسخة التى نملكها الآن (وقد قدم لها بترجمة لسيرة أستاذه) ؛ ولما كان فورفوريوس عدوا لدودا للمسيحية ، فقد هاجمها فى كتابه « ضد المسيحيين » فى عمق نظر وغزارة علم عظيمتين ، وما تزال بعض حججه هى القائمة فيما يختص بمسائل التحقيق الزمنى والتحقق من مؤلفى بعض أجزاء الأناجيل . وكتابه « بحث فى كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازى للشعر (وهو فى هذه الحالة شعر هوميروس) الذى مارسه كثير من الأفلاطونيين الجدد . ومجموعة الحكم المسماة « بنقاط البدء » ، تعد مقدمة ممتازة للتعاليم الرئيسية فى الأفلاطونية الجديدة . ومن كتاباته التى تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا » الذى بعث به الى زوجته . وقد أثر كتابه « مدخل الى مقولات أرسطو » تأثيرا خاصا ، وهو عبارة عن شرح لحسة تصورات أساسية هى (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وهى التى سميت فيما بعد بالمحمولات) . وكانت الفقرة التى أثار فيها هذا السؤال (دون أن يجيب عنه) وهو هل للمعاني الكلية وجود (مستقل عن العقول وعن الأشياء الجزئية على السواء) أقول ان تلك الفقرة

مستغرق فى الواحد ، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق فى الواحد أو اتحاد به ؛ وهذه هى حالة النشوة التى يعد اعدادنا لها الغرض الرئيسى للحياة الأخلاقية . و « فضائل » الثبات ، وضبط النفس ، والانصاف ، والحكمة تخدم هذا الغرض ؛ وتظهر هذه الفضائل - التى تتوقف على مدى ما وصل اليه الانسان من تقدم فى رحلة العودة - تظهر على مستويات مختلفة فى حياته الروحية وفى أشكال مختلفة مناسبة كأن تكون فضائل خاصة بكون الانسان عضوا فى جماعة ، أو خاصة بمسائل الطهر أو بالكمال الخلقى ؛ وفى لحظة الوجد تشبع مطامح الانسان العقلية والأخلاقية جميعا .

ومن أبرز جوانب الأفلاطونية الجديدة (وهو جانب يجعلها غير مقبولة بتاتا عند الفيلسوف التجريبي) ذلك الجانب الذى يجعلها « تشفق » الواقع الحسى كله من حقيقة هى فوق الحس (وهذه الحقيقة الثانية تعد عندها أعلى رتبة فى درجات الحقيقة من الحقيقة الأولى) وان هذا « الاشتقاق » ليمثل نمطا من السببية يختلف اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة فى المكان والزمان . ومن الجلى أن ما يسمى اليوم بالتفسير العلمى للكون يختلف اختلافا عظيما عما يعده الأفلاطونى الجديد تفسيرا لهذا الكون ؛ فهو أميل الى أن يعتبر التفسيرات العلمية تفسيرات سطحية لا تدرك غير سطح الحقيقة الخارجية فحسب ، بينما يميل العالم ذو العقلية التجريبية من ناحية أخرى الى أن يعتبر الأفلاطونية الجديدة شاطحة فى الأوهام الى أبعد حد . ولكن ، ليس لنا أن نتوقع أن تختلف السببية التى تخلق الكائنات خلقا اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة بين الكائنات المخلوقة ؟

وقد جرت العادة على النظر الى أفلوطين باعتباره مؤسسا للأفلاطونية الجديدة (وان تكن جهود كثيرة قد بذلت أخيرا لانصاف سابقه ، وعلى الأخص اعتبار الأفلاطونية - منذ عصر شمشرون

قد كانت حافزا على قيام النزاع الذي قام في العصر الوسيط بين النزعات الاسمية والواقعية والتصورية ؛ وهو يؤكد - أكثر من أفلوطين كثيرا - الارادة باعتبارها العامل المسئول عن « سقوط » الروح .

وعرض ايامبليخوس في سلسلة من الرسائل (الترغيب في الفلسفة ، وحياة فيثاغوراس ، والرياضة العامة ٠٠ الخ) عرض ما يعده تعاليم فيثاغورية . ورسائله « أسرار مصرية » تفسير فلسفى - مجازى لطقوس مصر وتعاليمها الدينية ؛ وربما أنشأ هو نفسه شيئا يشبه الأسرار الأفلاطونية الجديدة ، أو مزيجا من الديانتين السريتين اليونانية والشرقية . وهو ميل الى تقسيم كائنات العالم فوق الحسى الى أقسام فرعية (فلدیه مثلا واحدان ، وعقلان) وقد مضى من بعده الأفلاطونيون المحدثون فى القيام بمزيد من التقسيمات والتمييزات . وأما من حيث هو رجل من رجال السحر فتراه مصورا فى « مانفرد » لبيرون .

وكانت مدرسة « برجاموم » ، التى أسسها تلميذ لايامبليخوس يدعى ايديسيوس ، مهتمة على وجه الخصوص بممارسة السحر ؛ وأشهر ممثلها هو الامبراطور جوليان المرتد (المولود سنة ٣٣٢ بعد الميلاد) ، ففى محاولاته لوقف نمو المسيحية حاول - كما فعل الامبراطور جالينوس من قبله على الأرجح - حاول احياء تعدد الالهة مستعينا بالأفلاطونية الجديدة . وربما كانت احدى كتابات سالوستيوس التى عنوانها : « عن الآلهة والكون » قد قصد بها خدمة هذا الغرض ؛ فقد كان على الأفلاطونية الجديدة أن تزود تعدد الآلهة بالتاويلات الفلسفية المجازية وبذلك تعيد لها جاذبيتها فى نظر المتعلمين ، فى الوقت الذى تسمح فيه لغير المتعلمين بممارستها وفقا للتقاليد ، مع تبرير ذلك بأنها تتضمن الحكمة فى صورة ميسرة لهم .

وكان المثلان الرئيسيان لمدرسة أفلوطين فى المرحلة المتأخرة المسماة بمدرسة أثينا - تلك المدرسة التى لم تكن أكثر من أكاديمية أفلاطون وقد تحولت الى أكاديمية أفلوطين - هما : أبرقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) ودمستقيوس . وقد قام الأول - الذى يسمى أحيانا بالرجل المدرسى فى الأفلاطونية الجديدة - بعرضها عرضا شاملا منظما فى مؤلفين هما : « مبادئ اللاهوت » و « لاهوت أفلاطون » . وقد خرجت الى النور فى كتاباته بعض التوترات الكامنة فى الأفلاطونية الجديدة ؛ فعلى الرغم من أنه يستمد كل شيء من « الواحد » وحده ، ولم يسبقه أحد فى وصفه الواحد بالبساطة المطلقة (ومن ثم استحال التعبير عنه بالفاظ اللغة) ، فإنه فى الوقت نفسه يستخلص الحقيقة الخارجية كلها من مبدئين (بدلا من مبدأ واحد) ، (وهذان المبدآن هما فى نهاية الأمر اما أفلاطونيان واما فيثاغوريان) هما : الحد واللامحدود ، وكلاهما موجود على نحو ما فى الواحد (وهو يذكرنا هنا بالفيتاغوريين الذين قالوا عن العدد « واحد » أنه وحده الزوجى والفردى معا) . وبالإضافة الى الواحد ، يفترض وجود « آحاد » يلزمون عن « الواحد » لزوما مباشرا (وليس من الواضح ان كان ذلك يتم والواحد فى صورة مشخصة معينة أم لا) ويجعلهم هم والآلهة شيئا واحدا . وهو يستخلص المادة صراحة من « الواحد » ، وأنه ليهتم اهتماما عظيما « بالمبدأ الثلاثى » وهو المبدأ القائل ان كل ما يفيض عن الواحد يظل فى جانب منه محتفظا بالصورة التى عنها صدر ، وفى جانب آخر يبتعد عن مصدر فيضه ، وفى جانب ثالث يعود اليه ؛ ومن أناشيدته مجموعة تعد وثائق هامة على التدين الأفلاطونى الجديد .

وقد جمع كاتب - لم يتم التحقق من هويته وان كان يدعى (وقد صدق الناس زعمه قرونا عديدة) أنه ديونيسيوس الأريوباجى ، تلميذ القديس بولس ، ومن ثم فإنه يتمتع بثقة عظيمة - جمع هذا الكاتب سلسلة من الكتابات مثل « الأسماء الالهية » و « اللاهوت الصوفى » وهى

مؤلفات تمزج أبرقلس بالمسيحية (انظر مايلي فيما يتعلق بهذه المشكلة) ، وهذه الكتابات مشهورة على وجه الخصوص بأنها تمثل ما يسمى باللاهوت السلبي .

وكان دمسقيوس رئيس الاكاديمية وقت اغلاقها (انظر ما سبق) ؛ وهو يمثل على نحو ما ، آخر ما وصل اليه الميل الكامن في الأفلاطونية الجديدة كلها ، من حيث انه أعلن أن « كل » معرفة عقلية فهي رمزية حتى ليستعصى عليها أى جانب من جوانب الحقيقة الخارجية .

وتحتل مدرسة الاسكندرية مكانة خاصة ، ذلك أن أفلاطونيتها الجديدة بسيطة نسبيا (وهى من بعض النواحي أقرب الى الأفلاطونية الوسطى منها الى أفلوطين) ، وقد قبل المسيحية عدد من أعضائها بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك حتى النهاية . وتنتمى هيياثسيا (التى قتلها المتعصبون المسيحيون) وتلميذها الأسقف (!) سينيسيوس الى ممثلي هذه المدرسة .

وعلى الرغم من الموقف المعادى للمسيحية الذى اتخذته كثير من الأفلاطونيين المحدثين (وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروبيوس وسيماخوس) ؛ فقد تميزت الأفلاطونية الجديدة دائما بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية ، وكذلك داخل فلك الاسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها ، وكذلك داخل فلك اليهودية . وهذا من ناحية أمر طبيعي اذا أدخلنا فى حسابنا تعاطف الأفلاطونية الجديدة مع الدين عامة ، وسمو فكرتها عما هو الهى ، وافتراضها بأن ما فوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسى ، وزهدها . كما أن فيها من ناحية أخرى شيئا من المفارقة (بينها وبين تلك الديانات) ؛ فالمسيحية ديانة حدثت فى مجرى التاريخ بأدق معانى هذه العبارة (كاليهودية والاسلام) ، والتجسد الذى يعد أمرا رئيسيا بالنسبة للمسيحية كما أن له أهمية بالغة وفريدة ، ما هو الا حادث حدث فى الزمان بكل ما ينطوى

عليه الحادث التاريخي من عرضية، فليس من الممكن استنباطه هو اللحظة التى وقع فيها استنباطا منطقيا ؛ على حين أن الأفلاطونية الجديدة - فى اخلاصها للتراث الهليني - قد لبثت دائما مذهبا عقليا ، بمعنى أنها تصور الكون على أنه ضرب من القياس المنطقي الهائل الذى تتتابع فيه الحوادث حادثة اثر أخرى بنفس الطريقة اللازمية التى تتبع فيها النتائج المقدمات ؛ وما يحدث فى الزمان عرضي، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون له دلالة جوهرية أولية بالنسبة للكون فى جلته أو بالنسبة للانسان . ولكن على الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى (بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية) فقد حاول المفكرون المسيحيون مرة بعد أخرى أن يعبروا عن التعاليم المسيحية على أساس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ واننا لنجد مثل هذه المحاولات حتى فى عصرنا الحالى ولعل بعضها نتج عن كون أصحابها لا يستطيعون أن يرضوا رضاء تاما عن الطابع التاريخي العرضي للمسيحية .

ويستحق أوغسطين - فى هذا السياق - اشارة خاصة، فمع أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية الجديدة (التى وجد شطرا منها فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة ، وشطرا آخر فى مواعد القديس أمبروزيوس) الا أنه قد ذكر فى فقرة مشهورة من « اعترافاته » (الكتاب السابع) أوجه التشابه والاختلاف الجوهرية بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة .

وقد كانت بعض المقتطفات من كتابات أفلوطين - التى نسبت كذبا الى أرسطو تحت عنوان « اللاهوت الارسطي » - كانت هذه المقتطفات هامة فى نقل الأفلاطونية الجديدة الى العصر الوسيط .

ومن بين المتأثرين تأثرا قويا بالأفلاطونية الجديدة ينبغي أن نذكر : اويجينا ، والعلامة اكهارت، ونيقولاس القوسى ، ومارسيليو فيشينو،

و . كدورث (مع غيره ممن يسمون أفلاطونيين كيمبردج) .

أفلاطونيو كيمبردج : مجموعة من علماء اللاهوت الفلسفى من الانجليز ، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ كيمبردج مركزا لها ، وكانت تغلب عليهم النزعة التطهيرية ، وكانوا يؤلفون ويعطون فى أواخر القرن السابع عشر ؛ وأشهرهم **والف كدورث** ، وريتشارد كمبرلاند ، وهنرى مور ، وبنيامين ويتشكوت ، وجون سميث ، وجوزيف جلانفيل .

فى مؤلفاتهم حشد من البحوث المتعمقة من فلسفية وصوفية وقديمة و « حديثة » كانوا يستخدمونها دون أن يخضعوها للنقد فى أغلب الأحوال ، وكانت معارفهم على الجملة تقتصر الى الاتساق المنطقى الصارم ، فما كان أفلاطونيو كيمبردج يفرقون بين تفكير **أفلاطون** بصفة خاصة وتاملات **الأفلاطونيين الجدد** . ومع ذلك فقد أحدث أفلاطونيو كيمبردج تأثيرا ملحوظا فى تاريخ الأفكار وفى نظرية المعرفة وفى **الأخلاق** وفى اللاهوت أيضا ؛ اذ حاولوا أن يخلصوا التفكير اللاهوتى من مجادلات عهد الإصلاح وأوائل القرن السابع عشر ، بأن يعيدوا تأكيد الاهتمام بالدين من حيث هو طريقة للحياة قبل كل شئ ، وأن يجعلوا الأولوية للتجربة الدينية - وللتجربة الصوفية فى أغلب الأحوال - بدلا من أن تكون الأولوية للجدل المذهبى والعقائدى، أو بدلا من أن تكون للكهنة والطقوس ؛ فما كان الانتقال الى معرفة الله يتم - فى نظر هنرى مور الذى كان أميل الى التعاطف مع التصوف - عن طريق التعلم بصفة خاصة ، ولكن عن طريق التطهر الحلقى ، وهو رأى يحمل آثار **أفلوطين** . أما كتاب « بطلان التمثيل القطعى » لجوزيف جلانفيل ، فهو على وجه الخصوص دحض للدعاء والغرور العقلى سواء كان بين القدماء الذين أسرف الناس فى تبجيلهم أو بين الاسكولائيين أو بين المحدثين ممن

أصابتهم نفس الرذيلة ؛ ولا يبدأ الفهم الحقيقى - فى نظر جلانفيل - الا بشك صحيح ؛ الا أن أفلاطونيو كيمبردج ما كانوا يثقون بالعقل الا ثقة ضئيلة ، وقد كان ويتشكوت ما يفتأ يذكر قارئة بأن العقل « سراج الله » . والواقع أن النزعة اللاعقلية كانت هدفا لسهام نقدهم بقدر ما كانت الاسكولائية ، وكان التوفيق بين العقل والوعى - اذا ما فرقنا بينه وبين التضحية بأحدهما فى سبيل الآخر - هو المقصد الرئيسى لفلسفتهم . أما المسألة المثيرة للجدل التى انصرفوا اليها بجماع قلوبهم كاقصى ما يكون الانصراف ، فهى بلا شك تفنيد فلسفة هوبز ؛ فقد اعترض كدورث على زعمه بأن المادة والحركة فكرتان كافيتان لقيام فلسفة فى الطبيعة - أقول انه اعترض قائلا « . . . فكأنه ليس فى الوهم والوعى من الواقعية ما فى الحركة المكانية » . وهكذا كان أفلاطونيو كيمبردج يناصرون فى حماسة « فاعلية » العقل وجود الروح غير المادية وجودا حقيقيا ، كانوا يناصرون هذا ضد المادية فى كافة صنوفها ؛ أما مور ، فقد أكد أن الروح لابد أن تتصورها ذات امتداد والا بدت وكأنها تفتقر الى ما يجعلها موجودة وجودا كاملا ، وفى متابعتها لهذا الرأى ، عد الامتداد اللامتناهى صفة من صفات الله ؛ كما أنكر أفلاطونيو كيمبردج - اعترضاً على هوبز - أن مصدر الالتزام الحلقى هو السلطة الالهية أو السلطة السياسية؛ فالصواب والخطأ الأخلاقيان والخير والشر - فيما زعموا - « أمور أبدية وثابتة » وليست نتاجا لأية مراسيم أو أوامر أو اتفاقات .

أفلوطين : ٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد، هو مبدع الفلسفة التى تعرف فى الأزمنة الحديثة بـ **الأفلاطونية الجديدة** ، لكنه هو ومن جاءوا بعده قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم التى كانت من بعض وجوها فلسفة ذات أصالة عميقة ، لم تكن أكثر من عرض لفكر **أفلاطون** الحقيقى . ونحن لا نعرف شيئا عن أصل أفلوطين ولا عن أسرته غير أن الكاتب أيونابايوس الذى عاش

متحررا من القيود الشكلية ، ومؤسس على قراءة أفلاطون وأرسطو وشراحهما ، ومشتمل على قدر كبير من المناقشات الحرة الحية التي تدور حول المشكلات التي كان يثيرها بعض من يستمعون اليه ، وفي رسائله المنشورة لمحات من هذه المناقشات .

ومات أفلوطين في السادسة والستين بعد مرض مؤلم دام طويلا (وربما كان نوعا من الجذام) وتحمله بشجاعة وابهاء .

وفلسفة أفلوطين فلسفة أصيلة أصالة تامة من عدة نواح ولو أنه يزعم أنها عرض لفكر أفلاطون الحقيقي ، وأنها مدينة بقدر كبير لا الى قراءة «معاورات» أفلاطون فحسب بل والى دراسة أرسطو دراسة نقدية دقيقة ، والى كتاب الفلسفة من الأفلاطونيين والفيثاغوريين والأرسطيين الذين عاشوا قبل عصره بقرن أو مايقرب من قرن . والغرض الأولى من تعليمه هو أن يهدى الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون الى الشعور باتحادهم آخر الأمر بالمصدر الذى عنه صدروا وصدرت كل الأشياء ، ألا وهو « الواحد » أو « الخير » ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وإن بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الأخلاقى الكامل والى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند أفلوطين يتطلب أساسا أخلاقيا شديدا الصلابة ، وتمرينا طويلا للعقل قبلما يمكنه بلوغ ذلك الاتحاد . ومع ذلك فإن الرجل الحكيم الخير الذى يكون الأمر ممكنا بالنسبة اليه وحده ، اذ يبلغ ذلك الاتحاد فهو انما يجاوز أعلى حدود الفاعلية العقلية ؛ فالذين يظنون أن التصوف لا علاقة له بالفضيلة ولا بالعقل لا يحسن بهم أن يقرءوا التاسوعات .

ويشرح أفلوطين رأيه فى طبيعة الحقيقة وتكوينها لكى يبين للناس طريق العودة الى هدفهم الأقصى وهو « الخير » . وطبيعة تلك الحقيقة هى على وجه الاجمال ما يأتى : « الواحد » أو « الخير » ذاته (وإن لفظتى الواحد والخير لا تدلان لا على تذكير

فى القرن الرابع والذى لا يعتمد عليه كثيرا يقول انه جاء من مصر العليا ؛ وليس من شك فى أن تعليمه وجوه الثقافى كانا اغريقيين ولم يدخلهما شىء غير اغريقى . وأول ما لدينا من تاريخ محدد عن حياته هو عام ٢٣٢ عندما جاء الى الاسكندرية لكى يدرس الفلسفة ؛ ولم يجد معلما يرضيه حتى قدم الى أمونيوس ساكاس فبقى معه أحد عشر عاما . وكان أمونيوس من العصامين الذين علموا انفسهم ومن الفلاسفة الذين لم يكتبوا شيئا ، حتى نوشك ألا نعرف شيئا من تعليمه ؛ لكن تأثيره فى أفلوطين وفى تلاميذه الآخرين (ويحتمل أن أوريجين المسيحى كان من بينهم) كان على قدر واضح من الأهمية . وفى عام ٢٤٣ رحل أفلوطين الى الشرق مع حملة الامبراطور جورديان على أمل أن يعرف شيئا عن الفلسفة الهندية والفارسية ، ولكنه لم يتصل بأى من حكماء الشرق الذين ربما كانوا فى متناوله ؛ ذلك لأن جورديان اغتيل فى بلاد ما بين النهرين فى عام ٢٤٤ . وفر أفلوطين الى أنطاكية بشىء من المشقة ومن هناك ذهب الى روما . وليس هناك من دليل على أنه قد اكتسب أية معرفة من الفكر الهندى فى هذه الفترة أو فى أية فترة أخرى من حياته ، فمعارفه الفلسفية اغريقية كلها .

أمضى أفلوطين بقية حياته فى روما يعلم الفلسفة ، وبعد عشر سنوات أمضاها هناك بدأ فى كتابة الرسائل التى جمعها تلميذه ومحرر أعماله فورفوريوس ، فكان منها ما يعرف باسم الانبادة أو التاسوعات (وهى تتكون من ست مجموعات فى كل مجموعة تسع رسائل) ولقد كتب فورفوريوس كذلك ترجمة حياة أستاذه (وهى المنشورة فى كل طبعات الانبادة) التى هى مصدر معلوماتنا الرئيسى عن أفلوطين ، وهى تعطى صورة حية مفصلة عن الرجل ومنهجه فى العمل فى روما . ويبدو أنه كان على جانب كبير من الجاذبية والنبيل وقوة الشخصية وكان شفوفا يشمل بعطفه نطاقا واسعا ، وهو عطف ذو طابع عملى مفيد مما قد لا يكون كثير الشيوخ بين الفلاسفة . وكان منهجه فى التعليم

بين عنصرين : فى أحدهما ندرك الناتج الذى ينتج عن المنتج على أنه وجود بالقوة غير متشكل ، وفى الآخر يرتد الناتج الى مصدره بالتأمل وبذلك يتشكل ويتحقق بوساطته ، ويكتسب بدوره (معدا فى المرحلة السفلى والأخيرة) القدرة على الانتاج ؛ وهذا الايقاع المزدوج - من صدور وعودة - يتخلل الكون الأفلوطينى كله .

وليس «الواحد» وجودا بل هو فوق الوجود، وهو مصدر الوجود ؛ وفى لغة أفلوطين الأفلاطونية أن «الوجود» لا يستخدم بذاته الا لكى يدل على جملة الموجودات أو مجموعها ؛ وليس ثمة شئ هو بمثابة الوجود اللامتعين أو اللامحدود . والوجود الصحيح عند أفلوطين هو مستوى الحقيقة الأول الذى ينشأ عن «الواحد» ، أو «العقل الالهى» الذى هو كذلك مجموع المثل أو الصور الأفلاطونية ؛ وفى هذا العقل الالهى يكون الفكر ومضمونه شيئا واحدا ، وتكون المثل نفسها عقولا حية حتى يمكن النظر اليها على أنها اما الوحدة الكائنة فى متعدد «الصور» واما الوحدة الكائنة فى متعدد العقول التى يفكر كل منها وبذلك يكون هو بمثابة الكل . والعقل كما هو فى مجرى شعورنا هو مستوى الفكر الحدسى الذى يتحد مع موضوعه ولا يراه على أنه خارج عنه بأى معنى من معانى الخروج ؛ والمثل العقلية كما عند أفلاطون هى النماذج التى تجيء على غرارها الأشياء المحسوسة فى هذا العالم والتى هى أشباه حقائق ، وهى متناهية العدد ولو أنها غير متناهية فى القدرة على الانتاج . وأن أفلوطين فى كتاباته التى نظر فيها الى المسألة بعناية بالغة ليختلف عن أفلاطون اختلافا هاما ، وذلك فى تسليمه بالمثل الجزئية بالإضافة الى تسليمه بالمثل الكلية ، فيعترف بمثل لسقراط كما يعترف بمثل «الانسان» . وهو تسليم يتفق فيه مع المذهب التقليدى القائل بأن المثل متناهية فى العدد، وذلك باصطناعه للفكرة الرواقية القائلة بدورات العالم المتتالية التى تكرر نفسها الى ما لانهاية تكرارا يشمل التفصيلات كلها .

ولا على تانيث فى اليونانية ، لكن أفلوطين يميل دائما الى التجاوز عن ذلك فيشير اليهما بضمير المذكر فى حديثه عن «المبدأ الأول» - أقول ان «الواحد» أو «الحير» هو المصدر أو المبدأ الأول للوجود ، وهو فوق كل تعيين أو تحديد وبالتالي فهو فوق كل وصف أو تعريف . وفى مقدور اللغة أن تشير الى الطريق اليه فقط دون أن يكون فى مقدورها بلوغه ؛ وحتى كلمتا «الواحد» أو «الحير» ليستا بالصفتين الكافيتين للدلالة عليه . ولكن على الرغم من أنه فوق متناول اللغة فليس هو عند أفلوطين بالحقيقة السالبة أو المجردة ولا شئ غير ذلك ، فهو فوق متناول الفكر واللغة لأنه أكثر لا لأنه أقل من أية فكرة نكوها عنه ، كلا ، وليس هو فى حقيقته بالبعيد عنا بل هو حاضر لكل تبعا لمقدرتهم على تقبله . ومع ذلك فهم فى رأى أفلوطين قلة أولئك الذين يستطيعون تلك الرياضة العقلية والحلقية المضنية التى لا مندوحة عنها لمثل ذلك التقبل بأوفى معانيه .

وعن «الواحد» أو «الحير» تتدرج الحقيقة فى سلسلة من المراحل التى تسير سيرا مطردا نحو زيادة التكثر والتعين والتفريق ، وان صدورها عن «الواحد» لهو صدور حر بالمعنى الذى تكون فيه تلقائية وغير مجبرة الى أقصى الحدود ، ثم هو صدور ضرورى بمعنى أنه ليس من المتصور ألا تكون قد حدثت . «فالخير» لا يمكن الا أن يكون ناشدا لنفسه بنفسه ومعبرا عن نفسه بنفسه ، وهذا هو معنى المجاز الذى تدل عليه كلمة الاشراق أو الفيض (كما يشرق الضوء من الشمس) ، وهى الكلمة التى غالبا ما يستخدمها أفلوطين بوعى كامل منه على أنها مجاز. وعملية الفيض أو الصدور كلها لازمنية ، كما أن مراحل الحقيقة كلها أزلية ؛ وحتى المرحلة السفلى والأخيرة - وهى العالم الطبيعى - أزلية فى عمومها ، وان كنا نرى الأفراد الجزئية فى العالم الأرضى ما تنفك زائلة لتحل محلها أفراد جزئية أخرى . بيد أننا فى كل مرحلة من مراحل عملية الكون اللازمية يمكننا أن نميز فى الفكر

الكون المادى عند أفلوطين ولو أنه يتأثر (على الأقل فى مناطق ما تحت القمر لأن المادة السماوية ليست شرا عند أفلوطين) ولو أنه يتأثر بما ينتج عن ماديته من شر الا أنه خير وجميل من حيث هو بناء حى من أشكال ، وأفضل عمل ممكن للروح . فموقف أفلوطين من الكون المادى ليس هو بالموقف الذى يقتصر على كونه سلبيا وتشاؤميا ، كما كان موقف أنصار الغنوسية الذين مقتهم وهاجمهم هجوما عنيفا .

ولقد كان فكر أفلوطين عظيم التأثير - التأثير المباشر وغير المباشر - على رجال اللاهوت المسيحيين فى القرن الرابع وما تلاه من القرون ، كما كان عظيم التأثير فيما بعد على فلسفة الاسلام ، واستمر تأثيره غير المباشر على الفكر المسيحى فى الغرب خلال العصور الوسطى . وبفضل الترجمة اللاتينية « للتاسوعات » التى نشرها فيشينو عام ١٤٩٢ ، و « الصورة الأصلية » للنص اليونانى التى ظهرت عام ١٥٨٠ أصبحت الأفلاطونية الجديدة ، كما هى عند أفلوطين ، ذات تأثير هام فى تفكير عصر النهضة . لكن التغييرات الفلسفية فى القرن السابع عشر قد أدت الى التقليل من تأثير أفلوطين ، وكانت آخر جماعة من فلاسفة الانجليز تأثرت تأثرا عميقا بفكره هى جماعة أفلاطونى كيمبريدج . ومنذ ذلك الحين اقتصر تأثير أفلوطين الفلسفى على القلة النسبية من الأفراد ممن بذلوا الجهد العظيم الذى تتطلبه دراسته دراسة جادة .

اقراطيلوس : من أثينا ، كان سفسطائيا ، ولعله كان فى أواسط عمره حوالى ٤١٠ ق م ، وان كان من المحتمل أنه كان فى ذلك التاريخ أصغر من هذا بقليل . طور صورة متطرفة من فلسفة هرقليطس ، وأثر - فيما يرى أرسطو - فى أفلاطون الفتى ، بحيث اعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعى المتغير . وقد صوره أفلاطون فى محاوره « اقراطيلوس » وهو يدافع عما تتصف به الأسماء من صواب بحكم طبيعتها .

وعن العقل تنشأ الروح ؛ وهى المبدأ الفعال الذى يشكل العالم الظاهر ويحكمه ، ونشاطها الذهنى المتميز هو من قبيل التفكير الاستدلالي الذى لا يقتصر على محتواه فى ذاته فحسب بل يصل اليه بالبرهان . والزمن هو حياة الروح فى هذه الحركة الاستدلالية ، ولكن الروح عند أفلوطين متفاوتة الدرجات تفاوتا بعيدا ، فهى فى أرجها يجيئها أكمل الاشراف والتكوين من « العقل » ثم هى ترتفع الى مستواه . ولها طور أدنى (هو الذى يدعوه أفلوطين فى الغالب بالطبيعة) وهو المبدأ الداخلى الذى يبعث الحياة فى العالم المادى وتدخل فيه كل حياة النبات والحيوان (بل انه مبدأ الحياة التى يرى أفلوطين أنها سارية فى جميع الأشياء التى نعددها نحن أشياء لاعضوية) . ومن الطبيعة تأتى صور الأجسام التى هى أدنى الحقائق وأضعفها ، اذ هى من الضعف بحيث لا تملك القدرة على مزيد من الانتاج . وجميع مستويات الروح من أدناها الى أعلاها حاضرة فى نفوسنا حضورا لا ينقطع ، وعلينا أن نختار فى أى مستوى نريد أن نحيا ؛ فهل نظل فى مستوى الروح الدنى منغمسين فى شواغل الجسد أو سننهض الى الوعى بالحقائق العليا الحاضرة فينا ، ونظهر أنفسنا مهتدين بهدى وياشراق « الخير » و « العقل » تطهيرا أخلاقيا وعقليا فنحيا فى مستوى « العقل » ، وأخيرا نصل الى الاتحاد « بالخير » الذى لا يتحقق الا هناك ؟ ..

وعند أفلوطين أن الكون المادى كل عضوى حى متماسك معا بوساطة ذلك التعاطف الكونى الذى اعتقد فيه معاصروه من فلاسفة ومن مشغولين بالسحر على حد سواء ؛ ولقد اعتقد أفلوطين نفسه فى حقيقة السحر ، ولكن مادام السحر لا يؤثر فى حياة الروح العليا فليست له أهمية بالنسبة اليه . والمادة نفسها ولو أنها تنشأ - مثل كل شيء آخر - عن « الخير » فهى مبدأ الشر لأنها الحد المطلق أى أنها أقصى درجات السلب والنقص فى الوجود ، وهما اللذان يحددان نهاية الهبوط من « الخير » هبوطا يجتاز مستويات العالم المتتابعة . على أن

الصارم أدى الى اختلافات فى التفاصيل نلاحظها أكثر مانلاحظها فى نظريته النفسية وفى نظريته فى المعرفة . فلما كان منطق قد انتهى به الى مواقف متطرفة ، فقد تكشف المفارقات الكامنة فى الرواقية وأصبحت واضحة للعيان ؛ قال مزهوا بنفسه « لولا أقريسيبوس ماكانت الرواقية » ، فكان فى وسع كارنيادس - أكثر معارضى الرواقية عنفوانا - أن يجيب بقوله « لولا أقريسيبوس ماكان كارنيادس » .

أكسانوفان : شاعر ومفكر يونانى ، عاش فى قولوفون حوالى ٥٧٠ - ٤٧٥ قبل الميلاد ؛ ترك أيونيا شابا وطوف فى أرجاء العالم اليونانى وبخاصة صقلية والغرب ينشد أشعاره التى كانت تتدرج من أغنيات الحفلات الى التأملات فى الطبيعة . هاجم أكسانوفان آلهة هوميروس المأجنة بل هاجم فكرة تشبيه الله بالإنسان من أساسها قائلا ان الله واحد ، وهو « لا يشبه البشر بأية حال من الأحوال ان فى البدن أو فى الفكر » ، ولكنه « يحرك بما فى عقله من فكر جميع الأشياء » . ولقد نظر مؤرخو اليونان المتأخرين الى أكسانوفان على أنه أول الإيليين وذلك بسبب التشابه السطحي بين الآلهة الواحد الذى قال به (والذى كان تبعا لرأى أرسطو متطابقا فى الشمول مع العالم ولو أن الحقيقة هنا غامضة) وبين الوجود الذى قال به **پارمنيدس** . وكانت بعض أفكار أكسانوفان عن الطبيعة طريفة كذلك ، فالأجسام السماوية فى رأيه سحب مشتعلة، والأشياء جميعها كانت فى أصلها من الطين ذلك لأن حفريات لكائنات بحرية قد وجدت فى اليابس ، ولسوف يجف البحر وحينئذ تنقلب العملية نهاية لبداية ؛ وربما كانت آراؤه الطبيعية العجيبة الأخرى قد قصد بها السخرية من مبالغات النزعة القطعية التى سادت المدرسة الملطية . وليس ثمة شك فى أن أكسانوفان قد ذهب الى أن اليقين الفلسفى المقطوع به هو فوق ادراك الإنسان « فوق الأشياء كلها

وهذا الدفاع تطوير لرأى **هرقليطس** الذى مؤداه أن ماهية الشيء كثيرا ما تتجلى فى اسمه . وقد قرر أرسطو أيضا أنه فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة ، وأنه قد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالإشارة . ويبدو أن اقراطيلوس كان شخصا ميالا الى المغالاة والى الانقياد لأراء غيره من الفلاسفة دون نقد ، ولابد أنه وجد مشقة فى التوفيق بين مقالاته فى اعتقاد هرقليطس أن الأشياء بحكم طبيعتها النهائية غير ثابتة من ناحية ، وبين دلالة بعض الأسماء من ناحية أخرى . وهناك ما يوحى فى بعض المواضع بأن تفسير أفلاطون لهرقليطس ، بوصفه قد قرر التغير الطبيعى الدائم والشامل ، هو أدنى الى أن يكون مستمدا من نظرية اقراطيلوس المتطرفة . انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** .

أقريسيبوس : من سولس بكليكية ، (حوالى ٢٨٠ - ٢٠٧ ق م) . خلف أقلانيتوس فى سنة ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس للمدرسة الرواق ؛ أصبح بقدومه الى أثينا حوالى عام ٢٠٦ تلميذا فى أكاديمية أرشيلالوس وهو الذى تعلم عنه براعة بالغة فى المنطق والجدل . وحينما تحول الى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات فى فلسفتى أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة **الشك** الأكاديمى ؛ فجاء أقريسيبوس ليزود تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ فى تفصيل كثير تلك الصورة التى أصبحت هى النسق النهائى **للرواقية** ؛ وبذلك استحق عن جدارة لقب « المؤسس الثانى » . ولم يكن أقريسيبوس مفكرا أصيل التفكير ، لكنه استفل مهارته فى احياء المبادئ الأساسية **لزيغنون** من كيتيوم ، قال متفكها فكاهة جافة تميز بها « أعطنى ماشئت من مبادئ ، أسق لك عليها البراهين » . لكن منطقة

ظاهر يخفى حقائقها ، • انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط •

الأكويني، توماس: (حوالي ١٢٢٥ - ١٢٧٤)، أعلن قديسا في عام ١٣٢٣. ولد حوالي سنة ١٢٢٥ في روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ، وينتمي لأسرة لومباردية من قرابة فردريك الثاني ، وكانت مبرزة في خدمته • وقد انتقل من مونت كاسينو الى جامعة نابولي حيث انضم الى رهبنة الدومينيكان، ودرس على البورت الكبير بركولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتها تسع سنوات عين فيها مستشارا للبلاط البابوي • وقد كان رجلا فارها ، ثابت العزم هادئا ، متواضعا وان كان من الاشراف ، ولذلك حظى بالمودة حتى من خصومه • توفي في فوسانوفيا غير بعيد من مسقط رأسه ، وهو في طريقه الى المجمع الثاني الذي انعقد في ليون سنة ١٢٧٤ • وتحتوي قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا ، بعضها يصل في حجمه الى عدد كبير من الصفحات • ولما كان قد أعلن أستاذا للكنيسة في ١٥٦٧ ، فهو اللاهوتي الكلاسي الذي يعرض الكاثوليكية عرضا منسقا •

وفي عام ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر باحياء الفلسفة التوماوية (نسبة الى توما الأكويني) والتي هي في الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة • وهي حركة ينبغي أن تستخلص من بين اهتمامات الأكويني الواسعة والتي عبر عنها في عهده الكبيرين اللذين أقام فيهما بناء اللاهوتي ، وأسبقهما هو «المجموعة الفلسفية» ردا على الأمم (أي الخارجين عن المسيحية)، وتلاه «المجموعة اللاهوتية» الذي كتبه في فترة نضجه • أما الى أي حد يمكن تقدير الحاصل الفلسفي الذي انتهى اليه دون استشهاد بالمسيحية ، فهذا أمر يثير شيئا من الجدل : فأما الدومينيكان الذين يمكن اعتبارهم ورثته الشرعيين فيؤكدون أن هذه الفلسفة متسقة من الناحية العقلية وكافية بذاتها،

بالاضافة الى انها ليست رهينة نظرة العصور الوسطى الى العالم ، وان كانت قد انطبعت بطابع الفترة التي كانت فيها كتابات أرسطو تلج أوروبا الغربية عن طريق الحدود الاسبانية مع الاسلام في بادئ الامر ، ثم عن طريق بيزنطة فيما بعد •

وقد ورد فيما يروى عن الأكويني أنه قد عهد الى زميله الراهب الدومينيكاني وليم الموربيكي (١٢١٥ - ١٢٨٦) بأن يزوده بترجمات جديدة من اليونانية الى اللاتينية، ذلك أنه كان معنيا بالرجوع الى النصوص الأصلية • وبغير هذه الطريقة ما كان من الممكن تمييز فلسفة أرسطو عن اضافات كبار مفكرى العرب ، وخاصة ابن سينا وابن رشد حيث كانت فلسفة أرسطو مختلطة بآثار من الافلاطونية الجديدة ورثتها عن أوغسطين وأبرقلس وديونيسيوس وبويس (بوثيوس) • ويدل شرح الأكويني على كتاب «في الأسماء الالهية»، وكتاب «في العلل» ورسائله التي عنوانها «في الجواهر المفارقة» على أنه كان على وعى تام بهذه الآثار ؛ أما مقالاته الجدلية كمقالته «في وحدة العقل» ورسائلته «في أزلية العالم» فتقف نفس الموقف من الاتجاه المضاد الذي يحاول تصوير أرسطو على أنه منافر للعقائد المسيحية •

على أن ما يسمى بتعميد أرسطو لم يكن مجرد توفيق سطحي (بينه وبين المسيحية) ؛ فقد أراد الأكويني أن يصل بالحجج الفلسفية الى أعماق مستوياتها ، لا أن يكس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعا يندرج به في الاطار اللاهوتي كما هو قائم • فقد دفع التفرقة بين الامكان والفعل حتى نفذ بها الى صميم الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة التي تتصل بالواحد والكثير الى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ؛ وقد برهن على أن العناية الالهية في شمولها وتخصصها ترتب على المعرفة والمحبة في أقصى مراتبها • وهو قد نافع عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذي يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها ؛ فاذا كان قد

استندان من أرسطو ، فقد حصل أرباحا قيمة .

لم يكن أسلافه ومعظم معاصريه ، كالراهب الفرنسي **سكانى بونافنتورا** والراهب الدومينيكانى الانجليزى **روبرت كيلواردبى**، يفرقون بين تأملاتهم فى دين هو دين تاريخى ومنزل وفلسفة يمكن أن تثبت نفسها بنفسها ، وذلك برغم قدرتهم على البحث العلمى المدعم بالبراهين . أما الاكويينى فقد دعا الى تفسير دقيق للعلاقات بين العقل والايمان أو لنقل بين العقل وأية طريقة للمعرفة مجاوزة للعقل؛ هناك اذن طرفان متضادان ليس فيهما ماينصف الرأى الوسط الذى أخذ به الاكويينى ، فهو - من ناحية - لم يكن محاميا خاصا (عن الدين) لا ينظر الى البحث العقلى الا باعتباره تابعا للعقيدة الدينية ، وهو - من الناحية الأخرى - لم يسلم قط بترقية فعلية بينهما ، بل الحق أنه قاوم مثل هذا الفصل حينما اتسع حتى أصبح نظرية « الحقيقة المزدوجة » الشهيرة التى ارتبطت باسم **سيجر البرابانتى** والرشديين اللاتين . ذلك أنه كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل ، وكان كذلك قديسا يعشق الله ، لكنه كان مع ذلك شخصية متكاملة وفقت بين الجانبين ؛ وهو وان لم يكن راضيا عن نزعة العقلية الا أنه لم يخطر له قط أن الاحتكام الى السلطة (الدينية) قد يصلح عن العقل بديلا .

وانا لنجد مفتاح فلسفته فى فكرته عن التبعية دون ما عبودية ؛ فالعالم مؤلف من أشياء واقعية هى بمثابة العلل الحقيقية ، بمعنى أنها مبادئ وغايات للفاعلية وليست مجرد أدوات أو مناسبة ، لكنها مع ذلك ليست أشياء واجبة بذاتها لكونها أشياء فى ذاتها ، وهى ليست مكثفية بذاتها لكونها مستوفية الى الحد الذى تسمح به طبيعتها؛ واذن فلكى نبلغ الحكمة الحقبة بصدها، ولكيلا ننحصر فى نطاق النظرة العلمية الضيقة ، علينا أن ننظر اليها فى ضوء « العلة الأولى » . الا أننا بهذا لن نظمس مالها من أهمية فى ذاتها ، فقيمتها أكبر من أن تكون قيمة نسبية أو رمزية ،

اذ المخلوقات أشياء واقعة ، وهى وفقا لاصطلاحه - ثانوية ورئيسية فى آن واحد ؛ يضاف الى ذلك أنها تتفاعل ويتوقف بعضها على بعض . فاذا استخدمنا منهج التمثيل استخداما سديدا - وهو منهج يعده الاكويينى قانونا للوجود أكثر منه حيلة من حيل التصنيف المنطقى أو المجاز الأدبى - أمكن للعقل أن يمتد الى أقصى مدى حتى ليكشف فى بيئته عن الحقيقة التى تجاوز خبرته ؛ فروحه الهلينية التى تلتزم البحث النزيه وما يتصف به من نظر الى الأشياء فى ذاتها وفى ترابطها مع سواها على حد سواء ، كل ذلك يجعل فلسفته جد شاملة وخصبة ، بحيث نستطيع أن نقارنها بالصورة التى وضعها لمجموعة الأمم ذات الصالح المشترك (كومنولث) ، حيث لا تخضع الأجزاء خضوع العبيد وإنما تتبادل الرأى فى احترام متبادل .

انه لا غناء فى تصنيف المعانى مالم يضرب بجذوره فى حقيقة الواقع ، ولم تكن قدرة الاكويينى على التحليل المفصل لتدفعه الى أن يغفل عن الجوهر الفرد والجوهر الشخصى ، يتضح هذا بصورة خاصة فى فلسفته النفسية والخلقية ؛ فالعلم هو المعرفة المحصنة بالنتائج فى مبادئها وبالمعلومات فى عللها ، وتختلف العلوم الفلسفية عن العلوم الجزئية بأنها لا تقنع بالعلل القريبة الفعالة ، لكنها تسعى الى العلل الأعم ، التى لا تجعلها عموميتها هذه أكثر اجمالا من سواها . فهو لم ينزل الى نزعة من التفلسف مصطنعة فيستنبط الوقائع من العلل (النظرية) ، او ينظر الى العلوم المتخصصة على أنها تطبيقات للميتافيزيقا .

ويقسم الاكويينى فى شرحه لكتاب بويس «فى الثالث» العلوم الفلسفية : فالمنطق - وهو الذى يتخللها جميعا - هو فى موضوعه المباشر دراسة المنهج العلمى والتركيبات الذهنية entia rationis التى نطبقها على خبراتنا ، وليس هو دراسة الأشياء الواقعية . والاتجاه نحو الحقيقة

منظورا اليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذى يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛وهى تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا فى العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالإشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهى التى لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعى المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم.وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهى التى تجاوزت حدود العالم المادى لأن موضوعاتها إما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الاكويينى الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهى تقابل الموضوعات التى تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «فى النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكويينى الا تناولا عابرا؛وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعى . ونكتفى بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى فى هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التى تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد (بالمعنى الأرسطى) والسياسة .

وقد تصلح هذه العناوين تخطيطا عاما لجوانب فلسفة الاكويينى ، على أن نتذكر انه لم يضع هذه الجوانب فى أقسام منفصلة . ولما كان الاكويينى شاعرا ، ثم لما كان آنا بعد أن كاتبنا لنشر ممتاز ، فان الطابع الذى يميز أسلوبه فى العرض هو أنه موجز وتكرارى ؛ فأحيانا ترى اقتصاده الشديد فى الكلمات يحجب ما فى أفكاره من تنوع وما فى تفرقاته من دقة ، على أن كثيرا من كتبه قد أملاها على مساعديه أو قاموا هم بانثائها .

أتم الاكويينى شرحا على كتاب « التحليلات الثانية » وبدأ شرحا آخر على كتاب « العبارة » ، وقد كان يتمسك فى شرحه بالمنطق الأرسطى الذى كان قد صيغ على نحو دقيق لقرن خلا أو أكثر من قرن . ويمكننا أن نجد أمثله نموذجية لحديثه فى مناظراته الأكاديمية ؛ وتقع هذه المناظرات فى قسمين : أولهما « المسائل الخلافية » (وأهمها « فى الامكان » و « فى الشر » و « فى المخلوقات الروحانية » و « فى الصدق ») وهى أساسا تسجيل لمناقشاته المسلسلة طيلة احدى الفترات الدراسية ، والقسم الثانى هو « المسائل المتنوعة » أو المسائل التى تختار لمناسبات خاصة . ويبدأ جدله العام بالاستقراء ثم يتقدم على نهج استنباطى، وهذا إما أن يكون بعديا للكشف (عن طريق الاختراع) وإما قبليا للتقويم (عن طريق الحكم) . وقد كان ترحيبه بفلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية سببا فى التشهير ببعض معاصريه ؛ وذلك أنه قد رغب عن النزعة الأفلاطونية الجديدة التى كانت خليفة أن تجتذب اليها مفكرا دينيا ، إذ هى نزعة تدفع معتنقها الى تأمل « المثل » بمعزل عن هذا العالم الزائل كأنه الظل ، أقول انه قد رغب عنها ليرى المثل مجسمة فى المكان والزمان من حولنا . فقد كان فكره — كفكر أرسطو — مطبوعا بواقع الطبيعة الراهن ، وانه لمن المستحيل أن نعدد هنا جميع المسائل التى يبدو فيها موقفه مخالفا لموقف المفكر المنصرف الى الحياة الآخرة .

والجوهر والأعراض (ولا ينبغي الخلط بينهما وبين البواطن والظواهر) هما المقولتان الأوليان فيما يتعلق بالعالم المادى ؛ فأما الجوهر فقادر على القيام بذاته ، وأما الأعراض فحقائق تتصف بها الجواهر كأن تكون ذات كمية أو كيفية أو مضافة الى غيرها . والعمليات المادية تتشكل بفعل العلل الأربع وهى الغائية والفاعلية والمادية والصورية ؛ ولكل فاعلية غرض أو غاية ، لكن نظرة توماس الغائية الى الكون تختلف عن دليل القرن الثامن عشر المبني على « القصد » كأنما الكون هو القصد كتب

بحروف كبيرة ، فالغائية (عند الأكويينى) معاشية للشئ الفاعل وليست مفروضة عليه؛ والعلة الفاعلة هي العلة الصانعة، ويرى الأكويينى أن الأشياء مصادر أصيلة حقيقية للفعل وليست مجرد مناسبات لحدوثه؛ أما العلة المادية التي هي الموضوع الأساسى من حيث هو موجود بالقوة ، والعلة الصورية التي هي ما يحدد الشئ فيكون موجودا بالفعل فهما علتان لازمتان وجوهريتان لحدوث المعلول . وجميع الجواهر المادية مؤلفة من هيولى *materia prima* ومن صورة *forma substantialis* والمادة المجردة التي نتصورها في الهيولى ليست هي النقطة الذرية أو النقطة دون الذرية التي يمكننا أن نحصيها ونستخلصها بالأجهزة العلمية ، ولكنها الوجود بالقوة من ناحية المادة ، وهو الوجود المشترك بين جميع الأشياء المادية التي تتشكل على أنحاء مختلفة من حيث العدد والدرجة والنوع بفعل العلل الثانوية .

وقد كتب الأكويينى شروحا على كتابى أرسطو «الطبيعة» و «فى السماء والعالم» ، ومقالة بعنوان « فى مبادئ العالم » ؛ وهو كأرسطو يسلم بكل من الوجود والصيرورة ، ويأبى أن يقول مع بارمينيدس بأن الحقيقة الكونية ساكنة أو مع هرقليطس بأن كل شئ فى تحول مستمر .

وتنقسم هذه القوى إلى قسمين: عارفة ومريدة؛ أما فيما يتعلق بعلم النفس فيما يختص بالمعرفة فإن الأكويينى يتابع نزعة أرسطو الدينامية ؛ فثم قوة للتجريد هي العقل الفعال *intellectus agnas* تتناول الصور التي تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل ؛ فهو يختلف عن الرشديين فى أنه يعد هذه القوة شخصية خاصة بكل فرد منا . وأسس المعرفة عنده تجريبية ؛ فهو لا يقبل الأفكار الفطرية لأن الدليل على وجودها معدوم ، فضلا عن أن مبدأ أرسطو فى الأفكار المستمدة من الحس يفى بالشروط المرجوة حتى بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادى . وعلى نحو مماثل لهذا نجد عمليات الإرادة مدججة فى الانفعال ؛ ووظيفة الإرادة التي تدعى بالإرادة الحرة *libertum arbitrum* تقابل الروية حين لا يواجهنا شئ يستحيل علينا أن نقاومه ، وجانب النشاط الإرادى الذي يسمى بالاختيار *electio* هو الذى يعنى بالوسائل المؤدية لا بالغايات من حيث هي كذلك ، أو لنقل بتعبير آخر ان الحرية ليست مطلقا خلافا ، بل هي أقرب الى أن تكون تنوعا فى نطاق محدود .

وكتب الأكويينى شرحا على كتاب «فى النفس» وعلى كتاب « فى الحاس والمحسوس » وعلى كتاب « فى الذكر والتذكر » . على أن نظريته فى النفس مشربة بلمسة الواقع ، وهي دراسة للكائن الحى . وخاصة الانسان - من حيث هو جوهر وفاعلية أكثر منها دراسة للوعى . وهو هنا يطبق التفرقة بين الهيولى والصورة تطبيقا لا هوادة فيه ؛ فالنفس هي الصورة الجوهرية للجسم ، والانسان فى واقعه كائن جسمى نام حاس عاقل فى آن واحد ؛ فهو ليس روحا حالة فى بدن ، لكن روحه مع جسمه يؤلفان جوهر واحد . والأكويينى يدافع عن هذه الوحدة النفسية بشدة رغم ما تثيره من اشكالات ضد خلود الروح ، وليس هذا الا مثلا واحدا من

أما فيما يتعلق بما يسمى بمشكلة المعرفة كما وضعت منذ أيام ديكارت ، فإن المرء ليجد فى نفسه اغراء يميل به الى أن يدعو توماس واقعيًا نقديا ؛ فتناوله للمشكلة أقرب الى اهمالها منه الى حلها فهو - لأنه لا يعد مدركات الانسان العقلية موضوعات للمعرفة المباشرة - تراه لا يسأل قط عما

الوصول الى بعض النتائج ؛ فنصل أولا الى أن الله موجود ، ثم نصل ثانيا الى أن في امكاننا أن نفكر فيه تفكيرا منتجا .

وتتبع الطرق الخمس الشهيرة *quinque viae* والتي تسمى أحيانا بالأدلة على وجود الله ، بضعة مبادئ عامة تسرى في الكون وهي التغير والتبعية والعرضية والكمال القاصر والنفع . فلو أن هذه المبادئ امتدت لتشمل الكل أو الواقع الكوني كله لما استطعنا أن نجد تفسيراً لوجودها ، (أن الأكويينى على وعى تام بأنه من الممكن أن تمتد سلسلة الأحداث الى مالا نهاية ، بل انه لا يجد برهانا عقليا - أى برهان - يدحض به امتداد العالم الى غير نهاية في الماضى والمستقبل؛ لكن هذا لا يقلل من حاجتنا الى تجاوز هذه السلسلة) ومن ثم يستنتج وجود المغير الذى لا يتغير ، والعلة التى بغير علة ، والموجود الذى هو واجب الوجود ، والكمال المكنم ، والغاية النهائية ؛ وهى أفكار متمزج كلها فى التعريف الاسمى لله .

ان « الله الموجود » يتجاوز تصنيفنا لأنواع الوجود ، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نحدد مالا يتصف به عن طريق عملية حذف *via negationis* . على أن توماس يجاوز ما انتهى عنده اللاهوت التقليدى السلبى بآبائاته أن فى استطاعتنا أن نفكر تفكيرا موجبا حينما نكون بصدد القيم الخالصة ؛ فقولنا ان الله خير يعنى ما هو أكثر من كونه غير شرير ، بل ماهو أكثر من مجرد كونه علة لما نراه حولنا من خير . فالخير أجدر به منا اذا بلغنا بالخير أقصى قوته *via eminentiae* ؛ وان المقالة التى كتبها الأكويينى عن الأسماء الالهية فى « المجموعة اللاهوتية » (القسم الأول ، المسألة ١٣) لتشق طريقا منطقيا عسيرا بين طرفين متطرفين هما مذهب اللاأدرية ومذهب المشبهة .

واذا كان الأكويينى لم يبدأ (نظريته

هى المعايير التى تثبت تطابقها مع الواقع خارج العقل . فهذا الواقع الخارجى انما يعطى لنا اعطاء وليس هو بالذى يلتمس باسقاطنا (على العالم) مالدينا من بنية اللغة والمنطق ؛ فقد نصب تفكيرنا على مدركاتنا العقلية ، لكنها من حيث هى كذلك ليست موضوعات قائمة بذاتها وانما هى علاقات تنفتح على الموضوعات الخارجية . ولا ينشأ الصواب والخطأ الا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية ؛ فعلى الرغم من أننا قد نخطئ فيما نقيمه من روابط خاصة بنا ، الا أن الاثبات الأساسى الذى يقرر الوجود مع ما يترتب بالضرورة على هذا التقرير من نتائج لا يمكن أن ينقض نقضا سليما .

وليكن معلوما فى مستهل عرضنا لنظريته العامة فى الميتافيزيقا التى نجد بعض نصوصها فى شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وعلى كتاب بويس « السابوعات » ، ومقالته التى عنوانها « فى الوجود والماهية » - أقول ليكن معلوما أن الأكويينى لا يقدم لنا فى نظريته الميتافيزيقية شرحا مفصلا للماهيات ولا مذهباً منسقا على الطراز الرياضى ؛ فنحن هنا قد تجاوزنا الهوى والصورة وأصبحت التفرقة بين الامكان والفعل هى التفرقة بين الماهية والوجود الفعلى فى الأشياء المتناهية . هذا المبدأ الذى هو مبدؤه الرئيسى ، لا يعنى أن الوجود الحقيقى ليس الا صفة عرضية تحمل على معنى مقرر راسخ ، ولكن يعنى - بالنسبة الى أى شىء ذى وجود حقيقى - أن ذلك (المبدأ) الذى به يكون الشىء الحقيقى ماهو لا يحقق بذاته حقيقته الكاملة ، ولا يكون فعل الوجود هذا هو عين الماهية الا فى حالة الله وحده .

ولو لم يفعل الأكويينى شيئا الا أنه كتب لاهوتا طبيعيا لظل يعد بين العمالقة ؛ فليس الله موضوعا لحس ، لكننا نستطيع - اذا ما قبلنا العالم المحيط بنا قبولا يحده التدبر العميق ، وبدون أن نبث فى مقدماتنا أكثر مما تحتوى عليه بالفعل - أقول اننا لو قبلنا العالم هذا القبول لاستطعنا

الميتافيزيقية) باحساسه بوجود الله ، فهو كذلك لم يبدأ (البحث فى الأخلاق) بالاعتراف ببصيرة أخلاقية ؛ فهو يرى أن النشاط الإنسانى موجه نحو السعادة . والواقع أن هذه السعادة beatitudo هى الله ، لكن علينا أن نستكشفه ؛ وإذا وجب علينا الكشف عنه ، انبغى علينا أن نسللك على النحو الذى من شأنه أن يحقق لنا ذلك الكشف . وعلى هذا الالتزام الافتراضى تترتب فلسفة توماس الأخلاقية ، وهى التى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن نظريته فى النفس وتعاليمه اللاهوتية مادام « ما ينبغى أن يكون » مترتباً أساساً على « قدرتنا كما هى كائنة » . وهو ينزع فى الأخلاق نزعة عقلية لأنه يرى أننا نحصل على السعادة بفعل من أفعال المعرفة ، وأن الحكمة تلعب دوراً مهماً فى الوصول إلى السعادة ؛ وهو ينتقد العمل من أجل اللذة أو حتى من أجل الحب أو السرور ، إذ العمل فى هذه الحالة لا ينفذ فى الأمر إلى لبابه الفلسفى .

وفى مقابل هذا القانون - وإن لم يكن على النقيض منه - يكون « القانون الوضعى » ؛ فقد تميزت قواعده أحياناً « القانون الطبيعى » ، لكنها - من حيث هى قواعد وضعية - ليست هى بالنتائج اللازمة عنه بل هى أقرب إلى العوامل العملية التى تلحق به لتيسير الحياة الفاضلة أو لصيانة النظام العام . نعم إن هذه القواعد ملزمة للضمير ، لكن المحك هنا معكوس ؛ فبعض الأفعال مأمور بفعلها فهى إذن فاضلة ، وبعضها الآخر منهى عنه فهى إذن شريرة . فكان توماس أول من حاد عن النظرية التقليدية التى وضعها الرواقيون وأوغسطين ؛ وهى أن السلطة المدنية - كالملكية الخاصة - علاج لنا من شهواتنا المضادة للحياة الاجتماعية كأنما هى الدواء الناجع . ولقد استعاد فكرة أرسطو عن الدولة وهى أنها تقي بالمطالب الجوهرية للطبيعة الإنسانية ؛ فهى - كما يقول عنها فى كلمتين - اجتماعية وسياسية معا ؛ ولنا أن نأخذ كلمة « اجتماعية » على أنها تعنى ما تقتضيه مشاركة العيش فى جماعة ومجتمع من مستلزمات خلقية ، وأن نأخذ كلمة « سياسية » على أنها تعنى الأشكال

والأفعال الخلقية actus humani هى ما نقوم به من تطوير عمدى للوسائل فى سبيل غاية هى ذاتها مجاوزة لنطاق الأخلاق ؛ فالأخلاق فى مستوى التجريد تتحدد بنوع الفعل الذى يؤدي أهو فعل خير أم شرير أم محايد ؛ أما فى المستوى العينى ، فإن النية الشخصية هى التى ستكون موضوع الحكم أصواب هى أم خطأ ؛ وهنا أيضاً لابد أن نضع الظروف المحيطة فى اعتبارنا . وقد يبدو أن الأكويينى - من حيث هو فيلسوف أخلاقى فحسب - لم يصف الشئ الكثير إلى مذهب السعادة وإلى نظرية أنماط الفضيلة التى بسطها أرسطو فى كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ؛ ذلك الكتاب الذى كتب الأكويينى شرحاً عليه ؛ فهو هاهنا قد وقف عند المدخل الذى كان من شأنه أن يؤدي به إلى مثله الأعلى للكمال اللاهوتى ، وذلك مما يزيد من قيمة نقده لمعيار الرواقيين ، ألا وهو الفضيلة غير المشوبة بالعواطف .

أما فلسفته الاجتماعية فتسودها نظريته



ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠).

الدستورية التي يختارها المجتمع . وعلى التشريع البشرى أن يعرف حدوده ، فلا يحاول أن يستوعب ميدان الأخلاق بأسره .

ألبرت الكبير : (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ، وقد عرف أيضا باسم ألبرت ماجنوس ، وألبرت اللاونجيني ، وألبرت الكولوني ؛ أعلن قديسا في ١٩٣١ . ولد ألبرت في لاونجن بسوابيا ، ودرس في بادوا حيث انضم الى الدومينيكان وصار فيما بعد أسقف راتسبون ؛ كما درس في كولونيا حيث توفي في باريس . وعلى الرغم من أنه كان رحالة ورجل ادارة وفتيا في اللاهوت فقد كان مجربا لا يكل وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان ؛ فلم يكن مختلفا في مزاجه عن معاصره **روجر بيكون** الذي كان ينزله من نفسه منزلة الاحترام المشوب بالحق . ولقد صفى ألبرت منابع التأمل في القرن الثالث عشر ، وكتب عن **أرسطو** بقدر كبير من التعاطف وبحاسة قوية تنفذ الى ما يعنيه . وقد تزعم مع تلميذه **توماس الاكويني** الحركة التي أقامت في الفكر المسيحي **أرسطوطالية** جديدة بصورة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة ، لكنه كان أقل من الاكويني ميلا الى النزعة التأليفية غير الذاتية الا أنه كان مع ذلك أكثر منه موسوعية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة . وقد علق على **أرسطو** بالأسلوب القديم ، أسلوب شرح العبارات والاستطراد ، فهو أقرب الى **ابن سينا** منه الى **ابن رشد** . وقد انتقل عنه ميله الى الأفلاطونية الجديدة التي عرف بها **ديونيسيوس** وأبرقلس ، وكان ذلك الانتقال عن طريق تلميذه - أولريش من ستراسبورج الذي توفي في ١٢٧٧ ، وديتريش من فريبورج الذي توفي في ١٣١٠ - الى ماستر اكهارت ، والى جون تاوولر ومتصوفة الدومينيكان بأراضي الراين .

(كزعه على سبيل المثال أنه اله ، وأنه كان فيما مضى « صبيا ، وفتاة ، وشجرة ، وطائرا ، وسمكة بكما في البحر ») - نقول كانت مزاعمه الصوفية مثارا لقصص مختلفة رويت عن حياته . ولكي يواجه أمبادوقليس المشكلة التي خلفها **بارمنيدس** ، زعم في قصيدته الطبيعية « في الطبيعة » أن عمليتي الصيرورة والفناء الظاهريتين انما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي النار والماء والتراب والهواء (وهي العناصر التي تحقق أمبادوقليس من أنها مادية عن طريق الملاحظة) . ويحدث التجاذب والتنافر بين الجذور نتيجة لقوتين محركتين هما الحب والكفاح ، وهي قوى لها بدورها حجم وجسم ؛ ولقد تصور أمبادوقليس شيئا شبيها بـ « كرة » **بارمنيدس** التي تنتظم « الموجودات » حينما قال عن « المحبة » انها تتخلل الجذور وتمزجها بعضها ببعض ، ثم كان أن دخل الكفاح الكرة شيئا فشيئا ، تلك الكرة التي وصفت بأنها اله ، وكان من جراء الكفاح أن صارت الغلبة للتكثر . واذن فالحواس اذا استخدمت على النحو الصحيح « فليست » خادعة بالضرورة ؛ فالواقع أن سبب الاحساس هو أن هناك سيالات تصدر عن الأشياء وتنفذ مما في الحواس من مسام وتلتقي هنالك بما يشابهها من جذور ، وهكذا تحرك النار نارا في العين حينما تبصر . الا أن أمبادوقليس قد تجنب عملية الصيرورة الظاهرة الشائعة في النظريات التقليدية في نشأة العالم بأن جعل دخول الكفاح في الكرة مجرد مرحلة من بين مراحل أربع في دورة كونية لا تنتهي أبدا وهي : سيادة المحبة ، فدخول الكفاح وازدياده شيئا فشيئا فغلبة الكفاح فدخول المحبة ؛ وعالمنا ينتمي الى المرحلة الثانية من هذه المراحل . وثمة مرحلتان تطورتان تقابلان هذه المراحل الانتقالية وهما المرحلة التي تكون فيها الغلبة لسلطان المحبة ، فعندئذ تكون هنالك أولا أشلاء مفككة ثم أمساخ ؛ والمرحلة التي يتزايد فيها الكفاح تتكون فيها « صور من

أمبادوقليس : من أكرجاس بصقلية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق م . كان طبيبا ونصيرا غيورا من أنصار الديموقراطية ، وقد كانت مزاعمه الصوفية

على في وجوده ؛ كما يعتمد وجع أسناني على وجودي » . وليس من الفلاسفة ذوى الشأن من يتقبل هذه النتيجة المنفرة، لكن كثيرين ممن يتقبلون الأساس البرهاني الذى تعتمد عليه يضطرون الى افتراض قيام مسوغات عقلية تبرر الاعتقاد فى وجود الناس والأشياء وجودا مستقلا على ألا تكون تلك المسوغات مما تدركه الحواس . ومن ثم ينبغى لنا بدلا من ذلك أن نرفض إحدى خطوات البرهان، وهى الخطوة التى تقول « بأن الإدراك هو نفسه أن يكون لدينا احساسات » .

أنا وحيدة : انظر أناانية .

أنتيستانس : (حوالى ٤٤٤ ق م - حوالى ٣٦٦ ق م) ، كان ابنا لاب أثيني ولأم من تراقيا ، وتلميذا لمعلم الخطابة جورجياس ، وصديقا حميما لسقراط ، وناقدا لأفلاطون ، وعد فيما بعد رائدا من رواد الكلبيين . ومن الشذرات القليلة الباقية من مؤلفاته العديدة نتبين فى فلسفته ثلاثة اتجاهات متشابهة : الاتجاه السفسطائي والاتجاه السقراطي ، والاتجاه الذى صار فيما بعد هو الكلية . رأى أنتيستانس أن الفضيلة كافية بذاتها لتوفير السعادة ، ومن الممكن أن تعلم من حيث هى معرفة تستلزم العمل الخلقى ، ومتى اكتسبت فهى لا تتزعزع . وتبدأ التربية بدراسة معانى الألفاظ ؛ والألفاظ تتطابق مباشرة مع الواقع، والقضية إما أن تكون صادقة وإما غير ذات معنى ، لأن التناقض والعبارة الكاذبة محالان. لكن أنتيستانس يؤكد أهمية الأخلاق العملية أكثر مما يؤكد المعرفة الواسعة ، وعلى الرغم من أنه لم يكن زاهدا ، إلا أنه استنكر الترف بصفة خاصة (فالثروة والطيبات المنفصلة عن النفس غير ذات أهمية) لأن على انسان أن يكون غنى النفس . وينبغى أن تقترن الفضيلة بالكدح الذى يثمر اللذة المهمة الوحيدة ، وقد كان هرقل هو المثل الأعلى فى ذلك ، فلا أهمية للقوانين المقررة والعرف والنسب والجنس والعنصر اذا ما قورنت بقانون

المخلوقات كاملة التكوين » ثم يكون عالمنا هذا . وفى قصيدة أخرى لامبادوقليس بعنوان « التطهيرات » يصف أمبادوقليس دورة شخصية تتعاقب فيها البراءة ، فالدنس ، فالسقوط ، فالتطهير ، فالتاليه . وتوحى أوجه الشبه اللفظية بين هذه القصيدة والقصيدة الطبيعية أن لهذه الدورة بعض الشبه بالدورة الكونية ؛ اذ ينتج الدنس عن سفك الدماء والكفاح ويؤدى الى مراحل متعاقبة من التناسخ ؛ وهو تناسخ شبيه بالتناسخ الذى قال به الفيثاغوريون والأورفيون . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

الأناانية : اننا لنتوهم أحيانا أن العالم كله مجرد حلم من أحلامنا ؛ ومذهب الأناانية المطلقة هو أقرب شيء الى هذا الوهم ، لولا أنه قائم على الحجة العقلية . فاذا ما سأل سائل لماذا اعتقد فى وجود النجوم والأشجار والناس ، كان على أن أجيب « ان بصرى وسمعى ولمسى وبالاختصار مدركاتى الحسية تخبرنى بذلك ، وليس ثمة شك فى أن مدركاتى الحسية يتم تصنيفها وتزويدها بما يكملها بفضل الذاكرة والاستدلال والتخمين ، ولكنه بدون الإدراك الحسى لا يجد مثل هذا التفكير شيئا يصب عليه فاعليته . ولما كان الإدراك الحسى هو نفسه أن تكون لدينا احساسات ، ثم لما كنت أنت لا تستطيع أن تحصل على ما لدى أنا من احساسات بصرية أو لمسية مثلا أكثر مما تستطيع أن تتألم بما أتألم أنا منه من وجع الأسنان ، لم يكن فى مقدورك أن تدرك أى شيء مما أدركه أنا ؛ واذن فالعالم الذى تقدمه الى حواسى هو عالم خاص بى ، وحتى « أنت » الذى أبصره وأسمعه لا يمكن أن يكون له وجود بدون وجودى أكثر مما يستطيع وجع أسناني أن يكون له وجود بغير وجودى . فلو كنت أميل الى الاعتقاد بأن الأشياء غير المدركة والتى توجد وجودا مستقلا انما تتطابق مع مضمون ادراكاتى فى عالمي الخاص، إلا أنه ينبغى على أن أعتقد بأننى أنا وحيدى الموجود وجودا لا يتركز على شيء آخر ، وأن كل شيء آخر يعتمد



انجلز، فردريك (١٨٢٠ - ١٨٩٥).

الجدل باللاهوت ، لكنه أصر في نفس الوقت على أن تعرض العقيدة المسيحية التقليدية عرضا يستند الى العقل .

ولقد جاءت تأليفه الفلسفية اجابة لطلب بعض رهبانه أن يقدم لهم تأملا في وجود الله وطبيعته يستند الى العقل ويستغنى فيه عن الرجوع الى الكتاب المقدس ، وكان كتاباه « مناجاة النفس » و « التمهيد » هما الرد .

في الكتاب الأول يبدأ أنسلم بما يقع في الخبرة من تفاوت في درجات القيم ، في درجات الخير والوجود فيما يحيط بنا من أشياء ، ومن هذا ينتقل بالبرهان الى ضرورة وجود معيار مطلق ، وجود خير مطلق ، وجود كائن مطلق يكون وجود ماهو نسبي مرهونا بمشاركته فيه ، وهذا المطلق هو ما نسميه بالله ؛ ويمضى البرهان على نهج افلاطوني استخدمه من قبل أوغسطين ، وسيزداد فيما بعد احكاما على يدى توماس الاكوينى .

أما في « التمهيد » ، فيقدم لنا أنسلم « البرهان الوجودى (الأونطولوجى) » المشهور الذى يرتبط به اسمه ارتباطا وثيقا ؛ فيمكننا - فيما يقول - أن نبدأ بمجرد الفكرة التى يتفق عليها الناس جميعا بصدد مانعنيه حينما نستخدم لفظة الله ، أى فكرة كائن محال علينا أن نتصور ما هو أعظم منه ، تلك - فيما يرى - بداية ميسورة حتى للأحمق الذى ينكر وجود الله كما ورد عنه فى الكتاب المقدس . مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه اذن انه موجود فى العقل ، لكن الوجود بالفعل أكمل من الوجود فى العقل ، واذن فانكار وجود الله بالفعل فيه أولا اثبات لوجوده فى العقل - لأننا بصدد الحديث عن الله الذى لا يوجد ما هو أكمل منه - وانكاره معناه أيضا الوقوع فى تناقض أحق . فاذا كان الله هو حقا الكائن الذى لا يمكن تصور ما هو أعظم منه ، فلا بد أن يكون موجودا فى الواقع كما هو موجود فى العقل .

الفضيلة وهو ما ينبغى أن تساس به الدولة . وعلى الرغم من أن كثيرا من آرائه سقراطية على نحو واضح ، فقد ارتأى القدماء أن أهميته ترجع الى أنه كان مصدر الدفعة التى انتقلت منه عن طريق ديوجينيس فكانت طريقة الحياة التى سميت فيما بعد بالكلبية ، ولعل الرواقية أيضا قد تأثرت بأخلاقه العملية .

انجلز ، فردريك : (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ، اشتراكى المانى ، كان صديقا وزميلا ومعينا ماليا لماركس إبان اقامته فى بريطانيا ؛ ونحن ندين لانجلز أكثر مما ندين لماركس بعرض المبادئ الرئيسية للمادية الجدلية . وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن « لودفيج فويرباخ » ، وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجيه المادى الجديد للجدل الهيجلى ؛ وكتاباه « فى الرد على دورنج » ، وفيه يعيد عرض جانب كبير من موقفه الفكرى ردا على ما وجهه دورنج من انتقادات ؛ وكتاباه « جدل الطبيعة » الذى يحتوى على أوفى عرض كتبه لقوانين النمو . وقد شارك انجلز كذلك فى جهود ماركس السياسية ، ويعد كتابه « الاشتراكية ، طوباوية وعلمية » عرضا من أفضل العروض لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية ، وقد اشترك أيضا مع ماركس فى تأليف « بيان الحزب الشيوعى » .

أنسلم : من كانتربرى (١٠٣٣ - ١١٠٩) ، أعلن قديسا فى ١٤٩٤ . ولد فى أوستا بايطاليا ، فى سنة ١٠٣٣ انضم أنسلم الى دير « بك » التابع للبندىكتان بنورماندى تحت رئاسة لانفرانك ، وصار فيما بعد رئيس أساقفة كانتربرى .

كان أنسلم أول مفكر نسقى التفكير فى العصور الوسطى اذا استثنينا أويجينا . ولما كان قد تصدى للمشكلات التى أثارها الجدل فيون فى عصره بالعبارة المشهورة القائلة « ايمان يسعى الى الفهم » ؛ لم يكن على استعداد لأن يستبدل

الأجزاء الى المحيط الخارجى . وكانت هذه نظرية فى أصل الكون تقليدية لا تقوم على نظام الدورات؛ فنشوء كون متكثّر لا يقضى على الوحدة الأصلية ، لأنه مازالت « هناك نسبة من كل شيء فى كل شيء عدا العقل » ، وأما الصيرورة الظاهرة فى رايه - كما هى فى رأى أمبادوقليس - فسببها الامتزاج . وقد تكونت الأشياء من « بذور » ، ولعل المقصود بها مقومات لها طبيعة الكل ، وتحتوى كل بذرة منها على نسبة من كل عنصر طبيعى ، بما فى ذلك الأضداد العنصرية والأجسام الأساسية فى العالم ، لكنها تبدو بمظهر ذلك العنصر الذى تغلب نسبته فيها . والتغيرات - كذلك التى تحدث فى عملية الغذاء مثلا - سببها فيما ظن أنكساغورس تغاير يحدث فى نسب العناصر بحيث تنتقل الغلبة من عنصر الى آخر فى مختلف البذور . وقد أصر أنكساغورس على أن المادة يمكن نظريا أن تنقسم الى ما لانهاية ، وانها - وهذا فى الواقع ما أنكره زينون الايلي - « كبيرة وصغيرة معا » . ولم يحاول أن يوفق بين هذه الفكرة وفكرة غلبة عنصر واحد فى كل بذرة ، على أن أنكساغورس فى معظم التفصيلات الأخرى فيما يتعلق بعلم الكون (الكوزمولوجيا) ونظرية المعرفة كان أميل الى المحافظة ، فهو يحى فى أغلب الحالات آراء مدرسة ملطية . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أنكسيمانس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الوسطى ، ازدهر حوالى ٥٤٥ ق.م . عاد الى فكرة طاليس التى تجعل عنصرا محددًا من العناصر التى يتألف العالم ، تجعله مادة أصلية يصدر عنها ماعداها ، لكنه رأى أن هذه المادة هى الهواء أو بالأحرى هو الضباب . وقد عرض لأول مرة لوصف الطريقة التى يتحول بها عنصر واحد الى عالم متنوع : فقد غير الهواء مظهره وفقا لدرجة تكثفه ؛ تخلق فصار نارا ، وتكثف فصار ماء وأرضا ، وكانت هذه فكرة جديدة هامة . ولقد نحا أنكسيمانس ، على غير المعتاد ، نحوا منهجيا حينما استشهد بشواهد معينة على أن

ولقد أثار البرهان الوارد فى « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم يزل الفلاسفة حتى يومنا هذا منقسمين انقسامًا حادًا من حيث تسليمهم بصحة البرهان أو انكارهم إياها . وقد كتب الراهب جونيلو « كتابا فى الدفاع عن الأحق » يهاجم فيه سلامة النتيجة التى ينتهى إليها البرهان ، ويشير الى أن فى إمكان المرء عن طريق برهان مشابه أن يثبت « وجود » أى شيء ، كوجود جزيرة هى أكمل الجزر على سبيل المثال . فبين أنسلم فى رده (على جونيلو) أن البرهان لا يؤدى الى نتيجته الا فى حالة واحدة فقط هى حالة الكائن الذى هو أعظم الكائنات جميعا، وأن الكائن اللامتناهى وحده هو الذى يمكن تصوره موجودا بالضرورة .

وفى العصور الوسطى كان الفرنسيكان يميلون الى قبول البرهان على الرغم من أن سكوتس قد اشترط اثبات أن طبيعة الله ليست فكرة مناقضة لذاتها ، أما الأكويني فقد رفضه . وفى العصر الحديث قبله ديكاوت لكن ليبنتز - مثل سكوتس - طالب بتعليل لكون الله ممكن الوجود ، وقد رفض كانت البرهان .

أنكساغورس : من أقلازومين باليونان الأيونية ، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق.م ، حوكم بتهمة الاتحاد (لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة) حينما كان يعمل فى أثينا ، وإلى حد ما لأنه كان صديقا لبركليز . ويبدو أن كتابه « فى الطبيعة » ولعله كان موجزا (٣٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة ؟) قد كتب بعد كتاب أمبادوقليس « فى الطبيعة » ، وفيه يحاول أن يتغلب على المشكلة الايلية بطريقة أخرى ؛ ففى البدء كانت جميع العناصر الطبيعية (وهى ليست مجرد عدد محدود من العناصر الأساسية مثل جذور أمبادوقليس) متمزجة معا ، ثم أثار فيها العقل الذى هو « اللطف الأشياء جميعا وانفقاها » حركة دائرية دفعت - عن طريق ما يشبه تأثير الدوامة - أثقل الأجزاء الى مركز العالم لتتكون منها الأرض ، كما دفعت أخف

هذه المواد « تعاقب ويفرض عليها الجزاء الذى يعرض به بعضها بعضا لما افتاتت به ، ويكون تقدير ذلك متروكا للزمن » . وفى فلسفة أنكسيمندريس نظرية فى نشأة الحياة مسيطرة لنظريته فى نشأة العالم : فالكائنات الحية الأولى التى تولدت من مادة مخاطية أولية بتأثير حرارة الشمس قد نفضت عنها ما كان يغطيها من قشور شوكية وانتقلت الى الأرض الجافة؛ وقد نما الانسان فى البداية فى جوف نوع من أنواع السمك ، لأنه لولا ذلك ما كان ليستطيع أن يجتاز فترة العجز الطويلة التى يقضيها فى طفولته . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أوستن ، جون لانجشو : (١٩١١ -) ، فيلسوف انجليزى . وهو أستاذ يشغل كرسي « هويت » للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ؛ كتاباته قليلة، لكنه قد أثر تأثيرا بالغا فى الفلسفة التحليلية الحديثة ، وقوام الجانب الرئيسى من تاليفه هو مجموعة من البحوث الدقيقة التى يمحس فيها الطريقة التى تستخدم بها الألفاظ على النحو المألوف ، دون أن يشير مباشرة الى المشكلات التقليدية فى الفلسفة . ويقدم أوستن عرضا موجزا جديرا بالاعجاب للأسباب التى دفعته الى هذا الاجراء فى مقالته « التماس للمعايير » ، فهو يرى باختصار أن التفرقات التى يتضمنها الاستخدام المألوف للغة هى اللفظ مما نطق عادة ، ومن المرجح أنها فى ذاتها قيمة ومثيرة للاهتمام . ولقد يضيف أوستن الى ذلك أن الفيلسوف يخطئ من حيث المبدأ اذا هو انصرف الى بحث التصورات العقلية قبل أن يعنى بتقدير الموارد التى هى تحت تصرفه - فاذا لم يكن هذا البحث الذى يتناول اللغة الراهنة هو الغاية النهائية للفلسفة ، فهو على الأقل بدايتها التى لا بداية قبلها ؛ وهو لا يزعم أن جهوده تستوعب كل ما قد يود الفيلسوف أن يقوم به دون أن يجاوز مجاله المشروع .

وأشهر مقالات أوستن وأشدها تأثيرا هى

الكثافة يمكنها أن تؤثر مثلا فى درجة الحرارة كما يحدث عندما تضم الشفتان الواحدة الى الأخرى فى عملية الزفير . ويبدو أنه اختار الهواء/الضباب عنصرا أساسيا لا لصلته الجوية بالنار (فى السماء) وكذلك بالمطر فحسب ، ولكن لأنه يقوم أيضا - فيما يبدو - من العالم مقام النفس - التى تصورها الناس عادة على أنها النفس - فى الكائنات الحية ، وذلك لكون النفس محركة موجهة والهيئة على نحو ما . أما فى ميدان علم الكون (الكوزمولوجيا) فتمد كان أنكسيمانس أقل حظا فى الخيال من معاصره الذى يكبره أنكسيمندريس ، اذ كان جهده مقصورا فى الغالب على أحكام الصورة الشعبية للعالم كما تتمثل عند هوميروس؛ فالأرض المسطحة تمتطى الهواء ، وحولها - لا تحتها - تدور الأجرام السماوية النارية مدفوعة بالرياح ، وبين هذه الأجرام أجسام غير مرئية تسبب الكسوف والخسوف . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أنكسيمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الصغرى ، ازدهر حوالى ٦٥٠ ق.م . كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم ، وكان ذلك العنصر الواحد فى رأيه هو « اللامحدود » ، ولعله يعنى به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة فى العالم المتكون . وعن اللامحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النار والضباب المظلم ؛ أما الضباب فقد تصلب فى مركزها فصار أرضا ، بينما اضطربت شعلة النار المحيطة فكانت منها الأجرام السماوية ، وهى عجالات من النار تظهر كل منها خلال ثغرة واحدة فى غلاف من الضباب . والأرض أسطوانية الشكل ، وهى ساكنة لا تتحرك لتساوى أبعادها عن كل ما عداها . ويحدث التغير الفيزيقي فى العالم نتيجة لافتنات المواد المتضادة كالساخن والبارد بعضها على بعض وما يحدث عن ذلك من رد فعل ، أما الانتظام النهائى فمكفول لأن

٣٩٥ أسقفاً لمدينة ايونارجيوس (مدينة « غنابه » على الساحل الجزائري) ، وسرعان ما أهله عبقريته الفطرية وإخلاصه للغيور لواجباته الرعوية (الكنسية) ليكون الزعيم الفكري للكاتوليكية الافريقية ؛ وبعد فترة قضاها أسقفاً زادت على الثلاثين عاماً حاز في أثنائها شهرة طبقت أرجاء الامبراطورية (الرومانية) ، توفي في ايونا في ٢٨ أغسطس ٤٣٠ ، أى في الوقت الذي كان فيه برايرة الواندال يحاصرون المدينة .

اننا نخطئ خطأ جسيماً اذا نحن اعتقدنا أن في مقدورنا تقويم فلسفة أوغسطين تقويماً علمياً بمعزل عن تفكيره اللاهوتي ؛ ذلك أن تفكيره ما يفتأ منصبا على ما هو عيني اذ هو دائماً تعبير عن تجربته الخاصة ، وقد كانت هذه تجربة تحولت الى المسيحية التي تلتها حياة أنفقت في تعليمها ؛ وكانت المسيحية في نظره هي الفلسفة الحقّة ، وما كانت المدارس الوثنية للفلسفة الا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة .

لكن الحقيقة واحدة ، وهي الهية (بل هي في الواقع الله عينه) ، والوصول اليها سعادة beatitudo ؛ ويعرف أوغسطين السعادة بأنها الاستمتاع « بالحقيقة » . من هنا اتسمت حياته في انجذابها نحو « الحقيقة » بنوع من البساطة الرفيعة ؛ ففي البدء كان طلب « الحقيقة » ، ثم كان الكشف عنها عند تحوله الى المسيحية ، وبعد ذلك كانت حياة أنفقت في استقصائها .

والحكمة هي التي تهينا معرفة « الحقيقة » ، ومن ثم فطلب « الحقيقة » طلب للحكمة . ومن أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التي يمكن للانسان بها أن ينتقل من كونه غير حكيم الى أن يكون حكيماً ؛ فلكي يتم له هذا الانتقال عليه أن يرغب في الحكمة التي يفتقر اليها ، لكن الرغبة تتضمن العلم بالشئ المرغوب فيه ؟ فرغبة الحكمة اذن تتضمن الافتقار اليها والوصول اليها - أى معرفتها - في نفس الوقت .

المقالة التي يمحس فيها فكرة المعرفة ، والتي عنوانها « العقول الأخرى » . فلقد شرح في هذه المقالة لأول مرة فكرته عن « الأدائي » أو « العبارة الأدائية » ؛ فالعبارات الأدائية أفعال كلامية هي في ذاتها أداء لفعل ما كما هي الحال في قولك « اني أعد » ، حيث يكون قولك في ذاته وعداً وليس مجرد عبارة تدور حول وعد .

أوغسطين : (٣٥٤ - ٤٤٠) ، القديس ،
ويعرف أيضاً باسم أورليوس أوغسطينوس وبأوغسطين الايبوني ؛ ولد في طاجسطة من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية) . كانت أمه مسيحية ، أما أبوه فكان وثنياً ؛ وتلقى أوغسطين دراسة وافية في البيان ، وهي دراسة قد غلبت عليها روح شيشرون . انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين ، وماصد عقله عنها الا سذاجة كتبها المقدسة أسلوباً ومضموناً أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها ، يضاف الى ذلك أن القواعد التي سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه . وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام في قرطاجنة متخذاً له عشيقاً ، وشاغلاً منصب أستاذ للبيان .

اشتعل عقله النشاط الطلعة بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب « هورطانسيوس » لشيشرون ، وهو كتاب قد فقد ؛ قرأ أوغسطين هذا الكتاب في الثامنة عشرة من عمره ، فدفعه هذا الى مغامرة ذهنية أدت به الى المانوية ، ثم الى مذهب الأكاديميين في الشك الذي يتناول كل شئ ، ثم الى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند اليه في ذلك الوقت تقريباً منصب أستاذ للبيان في ميلانو ؛ وانتهت به أخيراً في سن الثانية والثلاثين الى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله الى المسيحية .

وفي عام ٣٩١ عين كاهناً ، ثم عين في عام



أوغسطين القديس (٣٥٤ - ٤٣٠).

شريطة أن تكون البصيرة قد زكتْ بالايان ؛ لكن هذا التقدم - بتعبير آخر - هو تحسس الانسان لطريقه عودا في درب التأثير الذي يتجه الى أسفل وإلى الخارج ، والذي يؤدي الى مشاركة العلوى أو تجسيمه في السفلى ، أو مشاركة الخالق أو تجسيمه في الخليفة .

وان لفظة « الخالق » لتوحى بالحدود التي تنتهى عندها أفلاطونية أوغسطين ؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الالهية المتمثلة في العالم وفي الانسان أقرب الى الكتاب المقدس منها الى الأفلاطونية ، وتقوم على مبدأ الخلق الذى ينتمى برمته الى الكتاب المقدس . وبفضل هذا المبدأ أيضا استطاع أوغسطين أن ينظر الى العالم المادى بتوقير كان محالا أن يستشعره الأفلاطونى الملتزم لمذهبه ، فقد كان الهدف من رؤياه هو بعث البدن وليس هو تحرير النفس من سجن البدن ؛ كما أن مبدأه عن الشر بوصفه عدما أو بوصفه افتقارا ونقصا فى النظام المناسب ، يدل على استقلاله عن الأفلاطونية الذى تم له بسهولة بقدر ما يدل على خلاصه من المانوية .

والتجسد مبدأ لا يتفق مع ما يتصف به الأفلاطونيون من نزعة روحية مغالية ومن نزعة ذهنية لكنه يتلاءم فى سر مع عالم أوغسطين الذى هو صورة لله . وأما صورة الله فى الانسان فقد شوهتها الخطيئة ، وهى التى تفسد النظام الالهى وتكدر السطح الصافى ؛ لكن هذه الصورة تستعاد عن طريق تجل متعال للنظام الالهى ، وفى هذا التجلى تكفر الكلمة - وهى صورة الله بحق - عن الكبرياء بالمذلة ، وعن العصيان بالطاعة ؛ وتستعيد الحياة بالموت المستمر ، والبراءة بتحمل عواقب الاثم . ان الصياغة الجدلية التى يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسد ، لهى صياغة يستجيب لها أوغسطين البيانى المحنك استجابة مباشرة .

ان « الكلمة » فى تجسدها هى « طريق »

ولقد انتقلت الى أوغسطين هذه المشكلة عن الاكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ، وقد استعان بها فى كتابه « فى فائدة الاعتقاد » ، وهو كتاب يرد به على أصدقائه المانويين الذين كانوا يعتقدون أن لديهم اجابات عن جميع الأسئلة . وقد خلاص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينا فى ذلك بما سمي بالكوجيتو الاوغسطينى ، وهو : « اذا كنت مخطئا ، فانا موجود » (Si fallor, sum) . لكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى لنا أن نسميه بمنهج الايمان المنظم ؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : « لا سبيل الى الفهم بغير الايمان » ، اشعيا الاصحاح ٧ ، ٩ الآية ٢٠ . (كان بطبعه يفكر مستعينا بالنصوص ، وكان كلما تقدم به العمر زاد اضطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس) . فالايان وحده هو الذى يمدنا بالاساس الذى لابد أن يبدأ منه طلب الحكمة ، ذلك لانه معرفة تمكننا من محبة الشئ المعروف ، وفى نفس الوقت هو جهل يكون الحب معه بمثابة الرغبة فى المعرفة ولم يبلغ بعد أن يكون استمتاعا بها ؛ ولقد كان تحول أوغسطين (الى المسيحية) هو استكشافه للحكمة عن طريق الايمان وبداية لاستقصائها عن طريق التعقل .

يتكشف لنا هذا المنهج على أوضح نحو فى كتاب أوغسطين « فى الثالث » . وفى هذا الكتاب نستطيع أيضا أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها ، فصورة الكون عنده تقوم على اساس من الجدل الأفلاطونى ؛ فهناك العالم الخارجى والعالم الباطنى ، العالم السفلى والعالم العلوى ، المحسوس والمقول ، الجسدى والروحى . والتقدم فى طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل الى الباطن وإلى أعلى نحو الله فى القمة والمركز ، هو انفتاح العقل لاشراق الحقيقة التى لا تتبدل ، تلك الحقيقة التى تتخذ مكانها فى الباطن وفى العلا ومن الميسور دائما أن نعاين تلك الحقيقة ، على

العودة أمام الانسان الى « الكلمة » التى هى « الحق » ، وهى « الطريق » قدما الى المسيح المرفوع الى السماء الذى هو « الحياة » . ولا بد أن تأتى العودة من أعلى تماما كما يأتى الخلق من أعلى ، فله المبادأة فى كل الأمور ؛ ومن هنا كانت تعاليم أوغسطين فى الرحمة الالهية . ولا سبيل الى تبرير الحرية الانسانية تبريرا كاملا الا اذا سلّمنا تسليما غير مشروط بأنها مستمدة من الحرية الالهية ؛ وتنبئ لنا الرحمة الالهية فى البر الالهى « فهكذا أحب الله العالم ٠٠٠ » ، واستجابة الانسان هى استجابة بر ، ويكاد أوغسطين يقول انها طبيعية كما يكون سقوط كتلة من الحشب طبيعيا ، قال « الحب هو وثنى » (amor meus pondus meum). ولما كانت نظريته فى الأخلاق تصدر - اذن - عن الرحمة الالهية قبل أن تصدر عن الإرادة ، ومن علاقة الحب الشخصية قبل المبدأ المجرد ، فانها تخلو تماما من تلك النزعة التطهيرية القاسية التى كثيرا ما نسبت اليها ، والتى كانت أقرب الى أن تكون صفة مميزة لمذهب الفلاغوسية (١) ؛ ذلك المذهب الذى كان أوغسطين يحاربه بقوة .

اير ، الفرد جولز : الزميل بالاكاديمية البريطانية (١٩١٠ -) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى ايتون وأكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصب أكاديمية فكان طالب أبحاث بكلية كرايست تشيرش ، ثم زميلا بكلية وادم ، وفى الفترة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٩ شغل كرسى جروت لفلسفة العقل والمنطق بجامعة لندن ، وفى ١٩٥٩ عين فى كرسى ويكم للمنطق بأكسفورد . وقد اشتهر بأحاديثه فى الاذاعة ، وظهر على شاشة الاذاعة المصورة .

أصاب اير الشهرة فى سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب « اللغة والصدق والمنطق » (١٩٣٦) ،

(١) نسبته الى فلاغبيوس (٣٥٥ - ٤٢٥ تقريبا) ومن تلاميذه أن الانسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد . (المراجع)

وهو مؤلف قد كان له أثر كبير فى جعل العالم الناطق بالانجليزية على الف بفلسفة الوضعية المنطقية ؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة بجماعة فيينا ، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصحها التى تعرض هذا الموضوع فى اية لغة من اللغات ، يضاف الى ذلك أنه يمثل من بعض النواحي تركيبا يؤلف بين الاتجاهات التجريبية فى بريطانيا من ناحية وفى القارة الاوربية من ناحية أخرى . ويتفق اير مع هذه الأخيرة فى رفض الميتافيزيقا وقصر الفلسفة على التحليل ، لكن تصوره للمنهج التحليلي - وهو ترجمة التعبيرات المشكلة الى لغة اصطلاحية أكثر وضوحا من الناحية المنطقية - لا يختلف كثيرا عن تصور مدرسة كيمبرج . وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق اتجاه هذه المدرسة تمام التطابق ليحل العضلات التقليدية فى نظرية المعرفة ؛ فالموضوعات المادية (فى نظرية) - على سبيل المثال - ليست « مركبة » من المعطيات الحسية ، لكن العبارات التى يرد فيها ذكر الأولى (الموضوعات المادية) ، يمكن أن « ترد » من الوجهة المنطقية الى عبارات لا يرد فيها الا ذكر الثانية (المعطيات الحسية) . هذه النزعة الظاهرية اللغوية يعرضها اير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل لباركلي وهيوم فى كتاباتهما ؛ فضلا عن الطريقة التى يتناول بها كتاب اير المذكور القضايا الأخلاقية (باعتبارها عبارات « وجدانية » وليست قضايا تقرر الواقع) وهى طريقة مثيرة للجدل ، فان السمة الأساسية الأخرى التى يتميز بها كلامه (فى كتابه المذكور) هى اقتراحه أن نجعل لمبدأ التحقيق صورة أضعف من صورته المعروفة ، يكون الغرض منها استبعاد الميتافيزيقا فى الوقت الذى نحفظ فيه بدلالة بعض انقضايا الأخرى التى هى - فيما يعتقد - أكثر نفعا للعلم ؛ لكن اير قد تبين أن المشكلات التى عليه أن يواجهها فى صياغته لمبادئه هى أضخم مما كان يتوقع ، فكان أن راجعها مع غيرها من الأمور فى مقدمته للطبعة الثانية (١٩٤٦) .



آیر، ألفرد جولز (۱۹۱۰ -).



بارکلی، جورج (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳).

قد عاشا في ايليا (مستعمرة اغريقية بجنوب ايطاليا) ، وذهبا الى أن الواقع الحقيقي لابد أن يكون واحدا غير متغير ، والى ما يقتضيه ذلك من أن عالم الحس المتكثر ليس بناء على ذلك الا وهما . وقد عد ميليسوس من ساموس الذي ازدهر حوالي ٤٤٠ ق.م . ايليا كذلك لأنه قبل هذه الآراء ؛ وقد عدل ميليسوس آراء بارمنيدس بأن رأى أن الوجود لا متناه أى بلا نهاية وغير مادي ، كما أنه قد وضع حجة صريحة ضد الاحساس : فنحن ندرك باحساسنا كثرة من الأشياء الا أننا مع ذلك ندرك أيضا أن الأشياء تتغير ، وهذا مستحيل من الوجهة المنطقية بناء على المقدمات الايلية ، واذن فالادراك الحسى باطل ، واذا كانت هناك كثرة من أشياء فلا بد أن تكون من نوع الواحد الايلي ذاته . ولعل هذه النتيجة قد ساعدت لوقيوس في تصويره للذوية . وكثيرا ما عد اكسانوفان في العصور القديمة ايليا بدوره ، وذلك لما بين الاله الواحد والوجود الواحد الذي قال به بارمنيدس من تشابه سطحي ؛ لكن المنحى المنطقي الذي ينحوه استدلال بارمنيدس جد مختلف في أساسه عن فلسفة اكسانوفان ، وهى التى ليست سوى عكس لاتجاه هوميروس نحو تشبيه الآلهة بالانسان ، بحيث لم يكن هناك بين المفكرين (بارمنيدس واكسانوفان) صلة وثيقة . وقد كان للايليين - ولزعيمهم بارمنيدس بصفة خاصة - تأثير عميق على تطور الفكر قبل سقراط ؛ فقد استبدلت بالواحدية المادية التى قال بها فلاسفة ملطية والواحدية التركيبية التى قال بها هرقليطس مذاهب تتصور كثرة من عناصر ثابتة فى جوهرها ، وهى مذاهب كان عليها حينئذ أن تواجه مسألة صدق الاحساس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

(ب)

باركل ، جورج : (١٦٨٥ - ١٧٥٣) ، ولد

وقد خصص اير الجانب الأكبر من مؤلفاته التى ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه فى ضوء النقد الذى وجه اليه عقب صدور كتابه . وهو فى هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجوم مرة بعد مرة على نفس المشكلات المعرفية (أى المتعلقة بنظرية المعرفة) وبنفس الأسلحة الى حد كبير ، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعدادا مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائج ؛ فما يزعمه الادراك الفطرى لنفسه من القدرة على معرفة العالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين ، وضع فى مؤلفاته هذه موضع التمحيص لا « لترد » الى أصولها أو لترفض ، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التى تسوغ لنا التسليم بها .

وقد انتهى اير شيئا فشيئا من متابعتة لهذا البحث الى أن يشك فى امكان تحليل ما يقال من عبارات عن الأشياء المادية ، الى أقوال تقرر حدوث المعطيات الحسية سواء كان هذا الحدث واقعا بالفعل أو ممكنا ؛ وانتهى به الأمر الى التخلي عن نزعتة الظاهرية . ويبدو أن خير وصف لموقفه الحالى هو أنه موقف فيلسوف ينزع بعقله متزعا تجريبيا تحليليا ؛ يتشكك فى المزاعم الشائعة التى تقال فى صالح « اللغة الجارية » ، دون أن يرتبط بأى التزام يربطه بأية مدرسة أمكن تحديدها تحديدا حاسما .

ايربان ، ولبر مارشال : (١٨٧٣ - ١٩٥٢) ، فيلسوف أمريكى واحد المدافعين عن المذهب المثالى فى الفلسفة ؛ انصب اهتمامه الرئيسى على نظرية القيمة وعلم اللغات ، وأهم مؤلفاته هى ما يأتى : « نظرية القيمة » (١٩٠٩) ، « العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة » (١٩٢٩) ، « أسس علم الأخلاق » (١٩٣٠) ، « اللغة والحقيقة » (١٩٣٩) ، « ما وراء الواقعية والمثالية » (١٩٤٩) .

الايليون : الايلي هو الاسم الذى أطلق على الفيلسوف بارمنيدس وتابعه زينون ، وهما

تسود وطنه ؛ وقد بقى باركلي فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام منتظرا أن تدفع اليه المنحة ، لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله ؛ وما زال البيت الذى بناه باركلي وأقام فيه بنيوبورت فى رود آيلاند (فى الولايات المتحدة) قائما حتى وقتنا الحاضر .

كتب باركلي مؤلفاته التى يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شابا فى مقتبل العمر ؛ فهو فى الوقت الذى زار فيه إنجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ - وكان حينئذ فى الثامنة والعشرين من عمره - كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية » (١٧٠٩) ، وكتابته « أصول المعرفة البشرية » (١٧١٠) ؛ كما نشر فى ذلك العام نفسه (عام زيارته لإنجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » . وهو فى كتبه المتأخرة لم يصف من الجديد الا القليل الى دفاعه عن آرائه التى اعتنقها فى ذلك الوقت المبكر وتفسيره لها وتقويمها فى بعض مواضع قليلة الأهمية ؛ بل الواقع أنه - كما يتضح لنا من رسائله - ظل لفترات طويلة من حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الإطلاق ؛ فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك ، الذى لم يظهر مؤلفه الرئيسى الا حينما قارب الستين من عمره . والواقع أن باركلي الفتى الذى تعرف على كتابات لوك فى وقت مبكر من عمره يميل عادة الى أن يشير الى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن فى السن ، وعلى أنها فى حقيقة الأمر مثيرة للعجب اذ تصدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو .

ان باركلي ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهرة فريدة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان فى تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات ميتافيزيقية تتسم بالجرأة والشمول وبالغربة فى كثير من الأحيان ، وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة - وخاصة

فى أيرلندا بمنطقة كيلكنى . كان أجداده من الانجليز البروتستانت ، لكن باركلي قضى سنه المبكرة وسنيه المتأخرة بأكملها فى أيرلندا ، وهو وان كان قد قضى حياته تابعا للمذهب الانجليكانى ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة . تلقى باركلي تعليمًا ممتازا بكلية كيلكنى أولا ، ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن حيث عين فيما بعد زميلا لعدة سنوات . رسم قسا فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبا لأسقف درى ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ؛ تزوج فى عام ١٧٢٨ ، وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش بأكسفورد ، وقبره موجود بالكاتدرائية هناك .

وحياة باركلي جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لاقامة جامعة فى برمودا ؛ وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير . ولم يكن باركلي يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود ، وهناك يدريون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة . ولقد استطاع باركلي - الذى كان على جانب كبير من النشاط والقدرة على الاقتناع والجاذبية الفطرية - أن يحرز تأييدا شعبيا ورسميا كبيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بانشاء الجامعة وعلى مبلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصة وعلى وعد من البرلمان باعانة حكومية من الأموال العامة . لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ ، وقد تبين الناس ذلك فى نهاية الامر ؛ فبرمودا - وهذا ما لم يدركه باركلي على نحو واضح - جد بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه . وبعد أن رحل الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ ، أخذت عوامل التردد والشكوك

عقول - أى « جواهر غير مادية » - كما أن لها أبدانا ؛ وعند حدوث هذا التأثير يودى التنبيه الميكانيكى للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » فى العقل ، وهذه الأفكار هى فى حقيقة الأمر ما يعيه المشاهد من أشياء . وهذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجى » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى ؛ فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها من مقابلات واقعية تطابقها فى العالم ، فما هى الا حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة . لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلى الى أن ينظر الى هذه الصورة للعالم على أنها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة فى وقت واحد ؛ فهى مثيرة للسخرية - فيما اعتقد - لأنها كانت تؤدى على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تتعارض مع الادراك الفطرى السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعى شيئا غير أفكاره أن يعرف « أى شئ » عن « العالم الخارجى » الذى قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر - وفى هذا مافيه من بطلان - أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم ؛ لكن كيف أتبع له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحو صحيح - من أية ناحية من النواحي - على طبيعة العالم كما هى بالفعل ؟ فما غلى الفيلسوف المتشكك الا أن يشير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة - لا من بعض النواحي فحسب ، ولكن من جميع النواحي - فيما يتعلق بطبيعة الأشياء . وأنه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأى ؛ وبهذا يكون لوك قد أسلم نفسه الى ذلك الرأى المثير للسخرية القائل بأن الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - قد تكون فى العالم (الخارجى) مبينة تمام المبينة لما نظنه فيها ، ولعل هذه الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - غير موجودة ؛ ولا شك أن هذا الرأى منفر لآى انسان ذى عقل سليم .

فى المانور الفلسفى الانجليزى - ممن انصرفوا الى توضيح « الادراك الفطرى السليم » والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسوا جهودهم للدفاع عن الايمان الدينى ؛ لكن باركلى يتفرد بمأثرة فذة هى انه استطاع - ببراعة ومهارة مثيرة للدهشة - أن يضطلع بجميع هذه المهام فى وقت واحد . وكانت هذه المأثرة على تواؤم كامل مع مزاجه الذى كان يجمع بين ميل الى النسق الميتافيزيقى الطامع ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للادراك العادى السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تمنحه الرضى العقلى أيضا الا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه ؛ الا أن تأليفه بين هذه المهام التى تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنیان بغير شك ، وقليل من قرائه هم الذين استطاعوا أن يتابعوه فى هذا التأليف . ولقد نظر اليه الناس فى بادئ الأمر - وهذا ما أصابه بالكدر الشديد - على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقى جامع الخيال ، لكنه وجد فيما بعد من يدافعون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير « للادراك الفطرى السليم » ؛ لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل مافيه من قوة ، فلزام علينا أن نتبين كيف امتزجت فى هذه النظريات ثلاثة جوانب متباينة .

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلى على خير وجه اذا نحن قارناه بموقف لوك ، والواقع أن هذه الحطة انما تتابع مجرى موقفه ذاك فى تصوره التاريخى بالفعل ؛ فلقد كانت صورة العالم كما وجدها باركلى لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلى تقريبا : العالم فى حقيقته - وفقا للوك - نظام ميكانيكى من اجسام فى المكان؛ فهو عالم «مصنوع» فى حقيقة الأمر من المادة، والاجسام المادية لا تتصف فعلا الا بتلك الصفات التى يستلزمها الطابع الميكانيكى لسلوكها - أى أنها تتصف « بالصلابة ، والشكل ، والامتداد ، والحركة او السكون ، والعدد » . وتؤثر هذه الاجسام - من بين ما تؤثر فيه - على حواس الكائنات البشرية التى لها

يشبه الالهام - ما بدا له على أنه وسيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفظائع والأباطيل دفعة واحدة ؛ فما كان الأمر يقتضى منه الا أن « ينكر وجود المادة » . اذ ماذا عساها تكون النتائج التى تترتب على ذلك ؟ أولا ؛ لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل ، فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعى قط فى واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود « الأشياء الخارجية » التى يزعمها لوك ، تلك الأجسام المادية ، لا يستتبع انكار أى شئ مما قد دخل فى خبرتنا . وهو فى واقع الأمر يدع آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسها بسوء ؛ لكن هذا لا يكفى ، اذ ينبغي أن يضع هذا الانكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لوك قد اضطر الى أن يسلم للمتشككين بأن أفكارنا قد تضللتنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئا آخر « غير » أفكارنا . أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر ، فرأينا أن الأشياء - أى موضوعات الخبرة العادية - ليست الا « مجموعات من الأفكار » ، فيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزع من الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا ، بل وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزع أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ؛ ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسما ماديا « خارجيا » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعى فى هذه الحالة أن أكون - كما يكون فى الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال - على يقين من أن البرتقالة موجودة وأنها تتصف حقا بما أجده فيها من لون ومذاق وملس وغير ؛ اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد أمر بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعى له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينا من أفكار عنها وبالإضافة الى هذه الأفكار .

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه باركلي اعتراضين خطيرين ، أولهما هو الاعتراض التالى :

لكن يضاف الى ذلك أن مذهب لوك كان - فيما يعتقد باركلي - خطرا غاية الخطورة ؛ فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشككية يميل الى المادية والاحاد ، وهو بذلك يميل - فى رأى باركلي - الى تقويض الأخلاق . فقد أدخل لوك الله فى مذهبه باعتباره مصمما وخالقا ومحركا « لمكنة » العالم الكبرى ، ولكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ واذا كانت المادة كذلك ، أفلا يجعل مذهبه من الممكن - بل ومما يتفق مع العقل - انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعى ينتمى الى « الجواهر غير المادية » وهى التى كان لوك يود بغير شك أن يعدها أنفسا خالدة ؛ لكنه اعترف بأن ليس فى مقدوره أن يدحض ذلك الرأى المضاد القائل بأن الوعى قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة ، وبأنه - بناء على ذلك - متوقف فى وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيائية المادية . وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبيح - ان لم تكن تشجع بالفعل - انكار وجود الله وخلود الروح ، وبهذا الانكار ينهار الدين فى رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق .

ومن الواضح أخيرا - وان يكن باركلي قد قرر هذا فى عبارة أقل صراحة - أن الفكرة القائلة بأن « العالم » مكنة ضخمة كانت تخرج صدره وتنفره ؛ وكانت تلك المجازات التى يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والعجلات والزنبركات تبعث التقرز فى نفس باركلي الى أقصى الحدود . فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هذا النحو حقا - وخاصة اذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضى أن نقرر أن مظهره الفعلى خادع لنا - « فجمال الخليفة كما تراه العين » ليس فى واقع الأمر سوى « وهج وهمى زائف » ، فلماذا ننكر شهادة حواسنا لا لشيء الا لنعقد أن العالم منفر الى هذا الحد ؟

من هنا عن لباركلي - وقد خطر له هذا فيما

صحيحة فهي « تصدق » على عالم خبرتنا من حيث انها تمكنا من أن نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما ، لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية ؛ فنظرية التكوين الجسيمي للمادة - مثلا - تمكنا من التعبير الرياضي المضبوط الذي تتميز به الصيغ الرياضية ، وهو الذي يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ، ولكن ليس هناك ما يدعونا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التي تقول بها النظرية موجودة بالفعل ؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته ، لكن لا ينبغي لنا أن نعدده حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً . واذن فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلي ، وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث في « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صياغة الوسائل التنبؤية .

ينبغي أن نذكر هنا أيضا أن باركلي قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث في اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك إنما ترجع في جانب من جوانبها الى الغموض اللغوي ؛ وفي ذلك الفصل يفسر باركلي تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجني ، اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح . لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن في استخدامها ، وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل في سياقات محددة، يجعل هذا الفصل من أصل وأشد إضافاته في ميدان الفلسفة تأثيرا .

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلي الأخيرة بإيجاز ؛ فكتابه « السيفرون » (أو الفيلسوف الصغير) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاورة وفيه ينصر باركلي مبادئ الأورثوذكسية الانجليكانية ضد شتى الأنماط التي كانت شائعة

أفلا ينبغي أن نسلم بأن لأفكارنا « عللا » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأي حال من الأحوال ، ومن الواضح أن أفكارنا ترد إلينا من مصدر مستقل عنا ، وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » في نظرية لوك ؟ هنا يسلم باركلي بأن لأفكارنا عللا ، ولكن النظر إليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك - فيما يرى باركلي - هو أمر لا داعي له ومستحيل على حد سواء ؛ لا داعي له لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التي تحدث أفكارنا ، فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذي ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للعجاب ، أقول انها ترد هكذا بإرادة الله مباشرة ؛ والواقع أنه من المستحيل - فيما يرى باركلي - أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر ، لأن « التسبب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقا سوى « إرادة » كائن عاقل .

لكن قد يعترض ثانيا بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيكا ؟ واضح أنه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام ، لكن المادة في صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هي على وجه التحديد تلك المادة التي كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص ؛ فماذا يتبقى لقوانين الفيزيكا من موضوعات تصدق عليها اذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟

كانت التأملات الأولى لباركلي فيما يتعلق بهذا الاعتراض أقرب الى المراوغة ، لكنه فيما بعد - وخاصة في كتابه « في الحركة » الذي نشر في عام ١٧٢١ - ابتكر اجابة بارعة براعة تستوقف النظر وان كانت تتخذ اتجاهها مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجي لها معه قبول . فلقد سبق باركلي كثيرا من فلاسفة العلم المعاصرين الى أفكارهم حينما أجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أي شيء على الاطلاق ؛ نعم لا شك أنها اذا كانت

النظريات الفيزيقية ليست غير امتداد للملاحظة العادية، وأنها تطلعن على حقائق من نفس النوع الذي تطلعن عليه الخبرة العادية . أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك ؛ لكن لعل الناس قد شعروا - وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلي بالذات - أن انكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم الفيزيقا ؛ وليس هناك أدنى ريب في أن باركلي كان يقصد الى ذلك، لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرة العلمية الى العالم » حينما كانت هذه النظرة في أوج سطوتها .

أما طالب الفلسفة العادى الذى يدرس باركلي فى الوقت الحاضر ، فأغلب الظن أنه يعد باركلي رائدا لمذهب الظواهر . ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده أن الأشياء المادية ليست سوى - أو يمكن أن ترد أو تحلل الى - فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره ، أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاءوا بعده ؛ زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هى الرد الكلاسى على نظريات الإدراك « غير المباشر » كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسية . الا أننا لا ينبغي أن ننسى أن باركلي - على خلاف المحدثين الذين جاءوا بعده - لم يكن ينصرف الى تحليل فلسفى محايد بارد ، فقد كانت نزعته الظاهرية بين يديه دعوى أونطولوجية فى أساسها ، ذلك أنه كان يود عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا . والحقيقة أنه كان سعيدا بأن يؤمن بأن الرأى العادى يمكن أن يحلل على ذلك النحو بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية ، واعتقد أنهما (أى الرأى العادى ونظريته الأونطولوجية) « ينبغي » أن يفهما على أنهما متفقان . الا أنه كان على وعى بأنه ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليلي، وكان يقصد عامدا الى أن يكون كذلك ؛ على خلاف لوك الذى كاد ألا يفتن الى أنه فيلسوف ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليلي .

من « التفكير الحر » ومذهب المؤلف . لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف (الدينى) من اصطناع ، وليس له من أهمية كبيرة فى الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التى دعت الى تأليفه . أما مؤلف باركلي الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب الى حد بعيد ، وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة يتخبط فيه باركلي على نحو غير مألوف ، وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التأمل ينتهى به الى بحث فى فضائل ماء القطران ، وهو دواء عمل باركلي على شيوخ استعماله ، وجاهد فى سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة .

وقد قضت مؤلفات باركلي الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أى تأثير فى الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول فى الرؤية ، ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا بأس به من الشهرة . وقد كانت انتقاداته للوك قوية فى أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا ، وكان انتقاله الى مبدئه الخاص العجيب القائل بعالم غير مادى متمركز حول الله ، عالم « وجوده » هو كونه « مدركا » (هو عالم موجود لأنه مدرك) ، وفيه يتصور باركلي الكائنات البشرية فى حوار مباشر مع العقل الإلهى - أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على أقل تقدير . لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المألوف بحيث لم يؤخذ مأخذ الجد ؛ فكون باركلي قد استطاع - بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة الفعلية - أن يصور مبدئه على أنه مطابق لآراء العامة المألوفة لم يكن كافيا - كما شعر الناس بحق - لأن يجعل مبدئه هو نفسه رأى العامة بالفعل . فلم يرحب بباركلي باعتباره نصير الإدراك الفطرى السليم ؛ بل ان نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره لأنه بدا وكأنه يؤدى على نحو مباشر الى موقف أمعن فى الخطأ من موقف لوك . أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ أقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت فى إيماننا هذه ؛ فقد كان من المسلم به تسليما عاما فى ذلك الوقت أن



بتلر، جوزيف (۱۶۹۲ - ۱۷۵۲).

يبدو يؤدي الى أنه لا يمكن أن يكون ثمة تفريق في العالم الواقعي (لأنه اذا أمكن تمييز ا من ب فعندئذ لا تكون ا هي ب وهذا مستحيل في منطق بارمنيدس) ، وعلى ذلك فان الحقيقة « التي هي الوجود » يجب أن تكون واحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك . ولما كانت سكونية الوجود تستلزم بالضرورة - في تلك المرحلة التاريخية - أن يكون الوجود جرما مشخصا ، فانه يكون متناهايا من حيث المكان مثله في ذلك مثل « جسم كرى تام الاستدارة » . هذا وربما كانت بعض أدلة بارمنيدس ضد اللاوجود قد وجهت بصفة خاصة الى ثنائية فيثاغورس ؛ لكنه هو نفسه في القسم الثاني من القصيدة المؤلف من شذرات والذي يعرض « ظنون الكائنات الفانية » عرضا صريحا، وهو قسم « يخدع » (قارئه) ، أقول انه هو نفسه في هذا القسم قد أوجز فلسفة كونية مؤداها أن العالم يتركب من جوهرين أو من « صورتين » متضادتين هما النار واللبل ؛ ولابد أن قد كان في هذا القسم عرض مفصل وأنه كان يشتمل على تفسير للفكر والمعرفة، (وهى نتاج ينتج عن الافراط في أحد الضدين - الحار أو البارد - في ذلكما الشطرين « النار واللبل ») كما كان يشتمل على تفسير للفلك مما ينطوى على نقاط مشتركة مع فلسفة أنكسيمندريس والغرض من هذا الطريق « طريق الظاهر » غامض ؛ وربما شعر بارمنيدس أن تصوره الصحيح للوجود كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا عامة الناس ، فقصد الى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليقه بزواج واحد من الأضداد الحسية الظاهرة دون ادخال ما يسمونه بمبادئ الوجود الحق مثل المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين .

بتلر ، جـوزيف : (١٦٩٢ - ١٧٥٢) ،

أسقف ؛ يشغل مكانة لا تنقضى أهميتها في الفلسفة الأخلاقية الانجليزية وفي فلسفة الدين الانجليزية . تفكيره الأخلاقي متضمن بصفة خاصة في « مواظله

لقد لاحظنا فيما تقدم أن المحاولة البارعة التي أراد بها باركلي توحيد الميتافيزيقا مع الادراك الفطري السليم قد انتهت الى نتيجة فلسفية مزعجة ، ولعل مرجع هذا الى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذي أخذه عن لوك . فاستخدام باركلي لهذه الكلمة (كاستخدام لوك لها) ليس يتصف بازدواج المعنى بقدر ما هو استخدام غير محدد تحديدا كافيا ؛ فهو حينما يود أن يبرز جانب الادراك الفطري السليم في مذهبه يؤكد أنه يعنى بكلمة « فكرة » « الأشياء » التي ندركها بالحوس ، لكنه حينما يتحدث باعتباره فيلسوفا أو نطولوجيا فيقرر أن « وجود » الشيء هو كونه « مدركا » وأن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « الا في العقل » . من هنا يبدو أننا لو محصنا استخدامه لهذه الكلمة على نحو أدق وأضفينا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من معقوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهي مزعجة بقدر ما هي قائمة على أساس مائع في هذه النقطة الرئيسية .

بارمنيدس : فيلسوف يوناني من اليا في جنوبى ايطاليا ، ولد حوالى عام ٥١٥ قبل الميلاد . نظم قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة ، وهى تتألف من مقدمة وقسمين: أما المقدمة فتصف بارمنيدس وهو يلتقى بالهة توحى له بالحق الذى نراه مجملا في الجزء الأول من القصيدة ؛ فمن بين الطريقين الممكنين للبحث ، ما هو موجود وما ليس بموجود ، لا يجوز الأخذ الا بأولهما « ذلك لأنك لا تعرف ما ليس بموجود - لأن هذا مستحيل - كلا ولا يمكنك أن تعبر عنه » . وهكذا أدرك بارمنيدس أن فعل الكينونة السالب الذى أشير به الى الوجود الخارجى كان تصورا مصطنعا ؛ لكن عجزه عن التمييز بين فعل الكينونة حين يكون رابطة بين الموضوع والمحمول وبينه حين يكون مشيرا الى وجود خارجي ، قد أضله حتى جعله ينكر امكان أن يكون فعل الكينونة في صورة السلب حين يكون رابطة في القضية الحولية . وهذا فيما

التحليلات البارعة التي يتألف منها مذهبه في علم النفس الأخلاقي ، وهي تحليلات لأفكار من قبيل الصفح والحنق وخداع النفس والرحمة ، ومن بين هذه التحليلات الموقفة بصفة خاصة حججه التي يوجهها ضد التفسير الأناني الذي قدمه هوبز للشفقة .

وقد قصد بتلر بكتابه « مثال الدين » أن يكون ردا على مذهب المؤلهة ؛ فقد ذهب المؤلهون الى أن الدين الطبيعي والدين العقلي ينحوان من كثير من المشكلات العvisية الضخمة التي تحيط بدين قائم على وحى مزعوم ، أما بتلر فقد ذهب الى أن ثمة مشكلات مماثلة تتعلق بكل المبدئين ، وأن لم تكن هذه المشكلات قاضية بطلان أيهما . كتب بتلر يقول : « القصد من الرسالة التالية هو أن أثبت أن تلك الجوانب من القانون الأخلاقي والمسيحي التي يعترض عليها ٠٠٠ مماثلة لما يصادفنا في دستور الطبيعة وفي مجراها أو في فكرة العناية الالهية ، وأن نفس الاعتراضات التي تقال ضد الأول لا تختلف عن الاعتراضات التي يمكن أن تقال وبفس القدر من الانصاف ضد الثاني ، حيث نتبين أن هذه الاعتراضات هي في واقع الأمر غير قاطعة ٠٠٠ » . فبتلر - كما يوحى هذا النص - لا يزعم اليقين القليل لدفاعه (عن دين الوحي) ، ولكنه يزعم له قدرا من الاحتمال كافيا - فيما يعتقد - للوفاء بحق الايمان .

برادلي، فرنسيس هوبرت: (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، فيلسوف انجليزي ؛ لما كان زميلا باحثا بكلية ميرتون ، فقد قضى فترة نضجه بأكملها في أكسفورد ؛ وكان يعاني ضعفا في صحته ، وهو بطبيعته انعزالي منطو على نفسه . وقد كرس نفسه تكريسا كاملا للتفكير وللتأليف الفلسفي ؛ وكتب مؤلفاته بأسلوب متألق حاد ذي قوة وحيوية قل أن تجد لها نظيرا في الفلسفة الانجليزية .

تأثر في شبابه بهيجل وبمن تابعه من

الخمسة عشر » (١٧٢٦) وفي كتابه « رسالة في طبيعة الفضيلة » ، أما فلسفته الدينية فيتضمنها كتابه « مثال الدين » (١٧٣٦) الذي كانت « رسالته » ملحقا له . هذان الجانبان من تفكير بتلر مترابطان فيما بينهما على أوثق نحو ممكن ، لأن الضمير ليس هو الفكرة الأساسية في أخلاقه فحسب ، لكنه كذلك يكشف لنا كشفا عميقا للواقع عن وجود الله وطبيعته . والفضيلة في رأى بتلر طبيعية في الانسان ، والرذيلة انتهاك لطبيعتنا اذ هي نوع من تشويه الذات . والطبيعة الانسانية بناء معقد يشبهه بتلر بساعة ذات أجزاء متشابكة تتعاون معا ، وبدستور سياسي ، وبجسم له مقوماته من الأعضاء ؛ والتحقق الكامل لهذه الطبيعة (وبلوغ الفضيلة) يقتضى اخضاع مختلف عناصرها للضمير حسب تدرج مراتبها ؛ فنوازع الجوع والعطش والاشتهاء بجميع أنواعه هي قاعدة هذا التدرج كما يتصوره بتلر . هذه المجموعة من « الشهوات الجزئية » يهذبها ويتحكم فيها الجود - وهو الاهتمام بخير الآخرين - كما يهذبها ويتحكم فيها حب النفس الذي لا ينظر اليه بتلر على أنه الانغماس في الشهوات ولكن على أنه ضبط الشهوات وسياستها في ضوء سعادة المرء ككل وعلى طول المدى ؛ ذلك أن بتلر قد أنكر أن يكون حب الذات والجود مبدئين متضادين فيما بينهما ، فالواقع أن ما تمليناه من خطط للسلوك تميل الى التطابق فيما بينها ، وهو تطابق يحدث في أغلب الأحوال في هذا العالم ، ويحدث على نحو كامل في العالم الآخر . والضمير في صميمه مبدأ مفكر عاقل ، فهو يرفض أن يرد جميع الواجبات الى واجب أعلى مزعوم كاحداث السعادة العامة ؛ فواجباتنا متعددة ، والله وحده بما له من نظرة محيطية بكل شيء شاملة لكل شيء هو الذي يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا . وثمة قدر من اللاأدرية يسرى في تفكير بتلر مرده الى شعوره القوى بجهل الانسان (« الموعظة الخامسة عشر » مخصصة لهذا الموضوع) ؛ لكن لعل أجدر سمات فكره الأخلاقي بالبقاء هي ذلك العدد الكبير من



برادلی، فرنسیس هربرت (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴).

المناطق الألمانية ، لكن فلسفته جاءت متفردة لا تنتمي
إلا إليه وحده .

ينقد برادلى فى كتابه الأول « دراسات
أخلاقية » النظريات المنفعية من وجهة نظر هيكلية
ويضع نظرية لتحقيق الذات ، وهى نظرية هيكلية
أيضا فى خطوطها العريضة ؛ فالنفس تحقق ذاتها
فى حالة كونها عضوا واعيا بذاته فى نطاق الدولة
(التى ينظر إليها برادلى باعتبارها وحدة عضوية
مؤلفة من كائنات روحية) ، ولا تتحقق فى تهذيب
ذاتها بمعزل عن الآخرين . والواقع أن المقالة التى
وردت فى هذا الكتاب بعنوان « منزلتى وما تقتضيه
من واجبات » هى أفضل عرض موجز فى الانجليزية
للتصور الهيكلى للأخلاق ؛ لكن برادلى فى المقالة
التالية بعنوان « الأخلاق المثالية » يجاوز هذه
الأفكار الهيكلية ، أفكار الوحدة العقلية والحق
الأخلاقي كما يتمثلان على نحو فائق فى القانون
والدولة ؛ فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق
والفلسفة ذاتها هى غايات تقصد لذاتها ومجالات
تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية
والولاء المدنى ، والأخلاق ذاتها فى نهاية الأمر غير
معقولة (بذاتها) وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة
فيها ، وهى لا تبلغ اكتمالها إلا بالانتقال إلى الدين .

ثم وضع برادلى بعد ذلك فى كتابه « أصول
المنطق » استعراضا كاملا للصور المنطقية ، مبينا
كيف تتخذ كل صورة منها موضعها فى سلم العقل
البشرى المتدرج ؛ لكنه ما فتىء يؤكد فى كل موضع
من مواضع الكتاب أن هذه الصور لا تنشأ إلا عن
خبرة أساسية من الوجدان المباشر تعجز هذه
الصور جميعا عن أن تعبر عن وحدته ، فهى جميعا
تتضمن عنصرا من الذاتية والخطأ لا مفر منه .

أما كتاب « المظهر والحقيقة » الذى تلا كتاب
« المنطق » ، فهو أعظم مؤلف لبرادلى . فى الجزء
الأول من هذا الكتاب يخضع برادلى جميع المقولات
العامة للفكر وللخبرة البشريين يخضعها لنقد جدلى

لا هوادة فيه ، ويثبت - بحجج تذكرنا بحجج
زينون الإيلي وبمفارقات كانت - أن مقولات
الكيف والنسبة والجوهر والعلية والمكان والزمان
والذات والموضوع تحيط بها جميعا تناقضات
لا حل لها إذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقى ، وعلينا
أذن أن نرفضها باعتبارها « مظهرا » . أما الحقيقة
المطلقة فلا بد أن تكون ذات طبيعة تتجاوز هذه
المقولات جميعا ؛ فالعلاقات متضمنة فى طبائع
أطرافها ولا يمكن لنا فهم أى طرف من أطراف
العلاقات بمعزل عن علاقاته (التى تربطه بغيره من
الأطراف) . وسواء نظرنا إلى العلاقات بوصفها
خارجية تماما (كما هى الحال فى فلسفة ذرية
كفلسفة رسل) أو باعتبارها داخلية تماما كما
هى الحال فى فلسفة ليميتز المونادية) ، فإنها تقصر
دون الوفاء بمطالب العقل ؛ وعلى ذلك فالأسلوب
العلاقى فى التفكير بأكمله - وأساليب التفكير كافة
هى فى نهاية الأمر علاقة بطبيعة أو بأخرى -
لا يمكن أن يزعم لنفسه بلوغ معرفة الوجود الحقيقى ؛
ذلك أن الوجود الحقيقى لابد أن يتصف بنوع من
التوحد لا نظير له فى مجالات تفكيرنا العقلى ، توحد
يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، توحد لا يمكن
أن يهدينا إليه سوى تلك الوحدة المتجانسة التى
يتصف بها الوجدان . هذا الوجود الحقيقى المطلق
يفرع نفسه فى مراكز من الخبرة متناهية ليس فى
مقدورنا أن ننظر إليها - مع أنها متناهية - على أنها
هى ذاتها أفراد الناس ، وذلك نظرا لما يشوب
الحياة البشرية بأكملها من عنصر زمانى . وفى الجزء
الثانى من « المظهر والحقيقة » يذهب برادلى إلى أن
كل مقولة من مقولات الخبرة الانسانية - وهى
المقولات التى برهن على قصورها النهائى فى الجزء
الأول - لابد أن تجد لها موضعا بطريقة أو بأخرى
فى نطاق ما هو وجود حقيقى ، وذلك على الرغم من
أن هذا الوجود الحقيقى سيأخذها ليحولها عن
طبيعتها إلى طبيعته ؛ ولكل مقولة منها قدر من
الوجود الحقيقى يتناسب مع درجة شمولها واتساقها
مع ذاتها .

قليل من القبول ، الا أننا مازلنا نستطيع أن نقرأه
نفيد من قراءته لأسباب ثلاثة : أولا لما فى أسلوبه
من حيوية وقوة تأثير ، وثانيا لأن انتقاداته الهادمة
لنظريات المنفعة والترابط والفردية والبرجماتية
مازالت ذات فائدة فى تفنيد مثل هذه الاتجاهات
التي قد تغرى طلاب الفلسفة جيلا بعد جيل ،
وثالثا لأن تأليفه فى علم النفس فيما يتعلق
بموضوعات مثل الذاكرة والخيال والاستبطان
ذو أهمية لا تنقضى .

برايس ، وتشارد : (١٧٢٣ - ١٧٩١) ،
لاهوتى انجليزى ، وراعى بكنيسة نيوانجتون جرين
بلندن ، ودكتور فى اللاهوت من جامعة جلاسجو .
كتب أكثر مؤلفاته ذيوغا فى مجال الأخلاق ، ويعد
كتابه « مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق »
الذى نشر لأول مرة عام ١٧٥٨ ، أول نظرية واضحة
مدروسة درسا كافيا ظهرت فى الواجب . أعنى
أنها نظرية فى الأخلاق تجعل من « الصواب »
و « الالتزام » فكرتين أساسيتين ، ويرى برايس
أنهما غير قابلين للتعريف وأنهما من الأفكار القبلية
والموضوعية مما يجعله على خلاف مع مدرسة
هتشسون وهيوم . وهو لا يهاجم تفصيل
أدلتها فى تأييدها لأخلاق العاطفة فحسب بل
يهاجم أسس مذهبها التجريبي نفسها ، ويذهب
الى أن الأفكار والتصورات الكلية مثل الجوهر
والديمومة واللانهاية لا يمكن تفسيرها من وجهة
النظر التجريبية المتطرفة كما يستحيل ذلك أيضا
بالنسبة للأفكار الأساسية فى الأخلاق .

كان برايس يتبع بتلر فى رفضه لمذهب
اللذة النفسى ، لكنه لم يتفق معه كل الاتفاق
فى ثقته بأن الواجب والمصلحة يتطابقان فى هذه
الحياة تطابقا أساسيا . ولقد برهن برايس على أن
الحياة الآخرة يجب أن يسلم بها لكى يكون لحبرتنا
الأخلاقية معنى ، ولكنه بخلاف الكثيرين ممن
استخدموا براهين مشابهة لذلك ، رأى أن الاستمرار
اللانهاى بعد الحياة لا يمكن أن يقام عليه البرهان
بهذه الطريقة .

على أن برادلى - فى مؤلفاته الأخيرة - لم يعد
الى موقفه الميتافيزيقى الأساسى ، وإلى ما يؤدى اليه
من نظرة الى الوجود الحقيقى مجاوزة للعقل بل هى
نظرة صوفية أو دينية . فهو فى اللحظة التى توفى
فيها كان يعمل فى تأليف مقالة طويلة عن العلاقات
نشرت مسودتها التى لم يتمها فى ذلك الكتاب الذى
نشر بعد موته بعنوان « مقالات مجموعة » ، وتقدم
لنا هذه المقالة أفضل عرض ممكن لهذا الجانب
الرئيسى من فلسفته . لكن برادلى قد دأب دائما
على تطوير الحجة الموجبة التى يتضمنها الجزء الثانى
من « المظهر والحقيقة » ، وذلك بأن يؤكد - على نحو
يزداد قوة - ما نجده من صدق جزئى فى
مختلف المقولات المنطقية والمعرفية ، تلك المقولات
التي ظن كثير من قرائه أنه كان يرمى الى تقويضها
تقويضاً كاملاً ، وبأن ينقح نظريته فى درجات
الصدق . فهو هنا يجد لكل مقولة من المقولات
ما يبررها فى مجالها الخاص وفى مستوى صدقها ،
وهو لا يعارض الا ما قد تزعمه أية مقولة منها
لنفسها من أنها الحقيقة الكاملة (أو أنها نموذج
الحقيقة الكاملة) . على أن تأليفه أصبح فى الوقت
ذاته - ولأسباب مشابهة أخرى ما فى ذلك شك -
أقل ميلا الى الجدل ، وأصبح أسلوبه أرق وأكثر
سماحة .

موقف برادلى فى تاريخ الفلسفة اذن موقف
غريب؛ فلعله كان هو الفيلسوف الوحيد من الطراز
الأول الذى أنجبته انجلترا فى القرن التاسع عشر،
ولا يباريه فى نصوعه ودقته الا هيوم غريمه
الذى سبقه فى الزمان . ولعل مرجع هذا من ناحية
الى أنه جاء فى نهاية الحركة المثالية ، وإلى أنه من
ناحية أخرى كان ممثلاً لها مترخصاً الى حد بعيد فى
الترام سننها بحيث لم يرجع اليه من تلاه من
المثاليين القلائل وانما رجعوا الى هيجل مباشرة
ليستمدوا منه الهامهم . والواقع أن هناك فى
اللاهوت المعاصر لمحات تذكرنا بموقفه الميتافيزيقى
لكن لا يبدو أنها تمت بصلة الى فلسفته ؛ وعلى
الرغم من أن مبادئه الرئيسية لم تحظ الا بشيء



برایس، هنری هابرلی (۱۸۹۹ -).



برجسون، هنری لوری (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱).

وأقيم مافى فلسفة برايس الأخلاقية اعترافه الجاد بوقائع الصراع الأخلاقى ، ورفضه الشديد قبول « المبادئ السامية » التى من شأنها أن تبسط الأمور أكثر مما ينبغى ؛ كالمبادئ التى قال بها أصحاب مذهب الأثرة ومذهب المنفعة ممن عاصروه .

برمته يتألف من استخدام الرموز أو الصور الذهنية أو التصورات على أنها موضوعات ذوات وجود ضمنى ؛ ويعتقد أن الإدراك المباشر للأشياء الخارجية شئ أساسى ، وأن التصورات هى « قدرات على ذلك الإدراك » .

برتشارد، هارولد آرثر : (١٨٧١ - ١٩٤٧) ،

أستاذ كرسى هوايت للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ، وربما كان أبرز أعضاء الحركة الواقعية التى قامت بتلك الجامعة والتى كان كوك ولسون هو زعيمها المعترف به رسمياً . ومؤلفه الكبير الوحيد فى نظرية المعرفة وهو « نظرية المعرفة عند كانت » (١٩٠٩) كتاب جدلى يقارن فيه بين كانت وبين مذهب الواقعى ؛ ولقد عدل آراءه الى حد ما فى السنوات التالية ذاهبا الى أننا ندرك بقعا ملونة لا أجساما ، فلسنا نعرف عن الأجسام الا معرفة استدلالية . وفى الفلسفة الأخلاقية كان لبحثه « هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ » (١٩١٢) أثر كبير فى احياء الأخلاق الحديثة ؛ فلقد زعم برتشارد أننا اذا أمعنا النظر الى هذا الموضوع عرفنا أن ثمة أفعالا هى واجبات ، وأن أية محاولة لاجراج نظرية عامة يقصد بها معرفة لماذا كانت هذه الأفعال واجبات هى محاولة خاطئة . وعلى أية حال فقد أصبح برتشارد من الشكاك فى السنوات الأخيرة سواء فى علم الأخلاق أو فى نظرية المعرفة ؛ ففي كتابه « الواجب والجهل بالواقع » (١٩٣٢) أدخل فى تقويمنا لواجباتنا عنصرا هاما من عناصر النزعة الذاتية . أما تأثيره بالاتصال الشخصى المباشر فتأثير شديد ، نستطيع الالمام بطرف منه من الذكريات التى كتبها ه . ه . برايس فى « محاضرات الأكاديمية البريطانية » المجلد ٣٣ ، وليس ثمة شك فى أن بحوث برتشارد الدقيقة عن معنى الألفاظ لا تزال تؤثر فى فلسفة أكسفورد .

برجسون ، هنرى لوى : (١٨٥٩ - ١٩٤١) ،

فيلسوف فرنسى ؛ كان أستاذا للفلسفة بكلية « كليرمون - فيران » بأوفيرن فى بادىء الأمر ،

برايس ، هنرى هابرلى : (١٨٩٩ -)

فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ كرسى ويكم للمنطق ، وزميل بنيوكولدج بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ - ١٩٥٩) . كتب بصفة خاصة فى موضوع الإدراك الحسى وفى فلسفة العقل ، ولو أنه كتب كذلك فى المشكلات الفلسفية التى تعترض البحث فى الروحانيات .

رفض فى كتابه الأول عن « الإدراك الحسى » النظريات السابقة عن العلاقة بين معطيات الحس وبين الموضوعات المادية ، وبخاصة النظرية القائلة بأن الأشياء المادية هى التى « تسبب » معطيات الحس ولهذا فهى لا تعرف الا عن طريق تأثيراتها . وفى رأيه الخاص أن معطيات الحس لا تنتمى مباشرة الى الموضوع المادى فحسب بل يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا مكونة « أسرة » ، أى أنها مجموعة من الوحدات التى تلتقى كلها عند عضو من أعضائها يكون محورا لها جميعا ؛ وهذه الأعضاء المحورية هى التى تكون الأشياء الصلبة المعيارية ذات الشكل الذى يطلق عليه عادة « شكل الشئ الحقيقى » . وليس هذا « الجسم المعيارى » متطابقا مع الشئ المادى الخارجى ومن ثم فإن برايس ليس من أصحاب مذهب الظواهر ، فهو يرى أن « الشئ » عبارة عن طائفة من معطيات الحس مضافة الى الشئ المادى المصاحب لها فى الوجود ، ولكن ما يقوله عن الشئ المادى يبلغ من القلة حدا يجعله قريبا من مذهب الظواهر .

ولقد رفض فى كتابه التالى عن « التفكير والخبرة » النظريات التى تذهب الى أن التفكير

الترتيب وإعادة الترتيب في المكان ترتيبا يعاود الحدوث أنا بعد آن . من هنا كان العقل بطبيعته يفكر في الأشياء السكونية في تجاوزها «المكاني» ؛ فهو لا يدرك التغيرات الأساسية عن طريق الزمان، بل يتصور التغير على أنه سلسلة متعاقبة من الحالات السكونية تمتد في سلسلة متعاقبة من الأمكنة اللحظية . وهذا قصور عقلي كشفه زينو الأيلي في مفارقاته عن الحركة ، وهي مفارقات لا يمكن - في رأي برجسون - أن نتجاوزها بالمدرجات العقلية وحدها ، وإن يكن من الممكن أن نواجهها عمليا ببعض الحيل كحساب اللامتناهي، وفيه ينظر إلى سلسلة متتابعة من المسافات شديدة الصغر كما لو كانت تؤلف حركة متصلة ؛ فالعقل إذن - كما يقول برجسون - « يجعل للأشياء حيزا مكانيا » ، والصورة المثلى للتفكير عنده هي الهندسة .

أما وعينا بذواتنا فعلى النقيض من ذلك ؛ ففي الوعي الذاتي نخبر التغير في الزمان من الداخل ، فنحن هنا لا نعي سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة ، ولكننا نعي حاضرا باعتباراه صادرا عن ماضينا وباعتباره صائرا إلى مستقبل لا ندركه في وضوح . و « الزمان » الذي ندركه في هذه الخبرة الداخلية ليس هو الزمن الخارجي كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ، ذلك « الزمن المتحيز في مكان » الذي يقاس - على سبيل المثال - بملاحظة المواضع المتعاقبة التي يمر بها عقربا الساعة ، بل هو خبرة فعلية بالتغير تتداخل فيها مراحل « القبل » و « البعد » . ويسمى برجسون هذا النوع من الزمان « بالديمومة » *durée* وهو يزعم أن هذا الزمان ليس مجرد طريقة لقياس الواقع المتغير لكنه الواقع المتغير ذاته . والحالة العقلية التي ندرك فيها الطابع الكيفي للوعي الداخلي وتياره يسميها برجسون « الحدس » ؛ وهو نوع من الوعي غير تصوري بل إن برجسون يقول إنه يستغنى عن الرموز ، على أن ما يعنيه هنا « بالرمز » ليس واضحا . والواقع أن محاولاته ذاتها في التعبير

و « بالكلولوج دي فرانس » ، بباريس فيما بعد ، وقد وضع فلسفة « للتطور الخلاق » ، كان لها أثر ملحوظ في الأدب والفلسفة في السنوات الأولى من القرن العشرين (انظر على سبيل المثال مقدمة مسرحية ج . برنارد شو «عودا إلى متسولح») . ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تتشبه بعلم الحياة في قولها « بالقوة الحيوية » ، لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة في الطبيعة ، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحياة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة في المعرفة . والحقيقة أن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيراً مثاليا، وفي هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة ، وبناء على هذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة ؛ أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطويرية ، وعندئذ نقول إن عقولنا كان لابد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقا للتاريخ الطبيعي لتطورها؛ إلا أن أصالة برجسون على أي حال تتمثل في الطريقة التي فسر بها نظرية للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أساس الأخرى . عرض برجسون نظريته في المعرفة لأول مرة في كتابه « مقالة في معطيات الوعي المباشرة » (١٨٨٩) (نشرت انترجمة الانجليزية للكتاب بعنوان « الزمان والارادة الحرة ») ، وفي كتاب « المادة والذاكرة » (١٨٩٦) . وهنا يضع برجسون تفرقة حاسمة بين طابع معرفتنا التصورية بالعالم الخارجي والوعي كما نعرفه من الداخل ؛ فالعقل في دراسته العلمية للعالم الخارجي يعمل مستعينا بالتحليل والتصنيف ، والعالم من وجهة نظر التحليل لابد أن ينظر إليه بوصفه مؤلفا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض وهي مرتبطة بعضها ببعض من خارج ؛ أما من وجهة نظر التصنيف ، فإن هذه الأشياء لابد أن ينظر إليها باعتبارها حالات جزئية قابلة لأن تتكرر في نطاق أنواع متشابهة . وعلى هذا النحو يفسر العالم على أساس أنواع محدودة تضم وحدات منفصلة تتعرض لضروب من

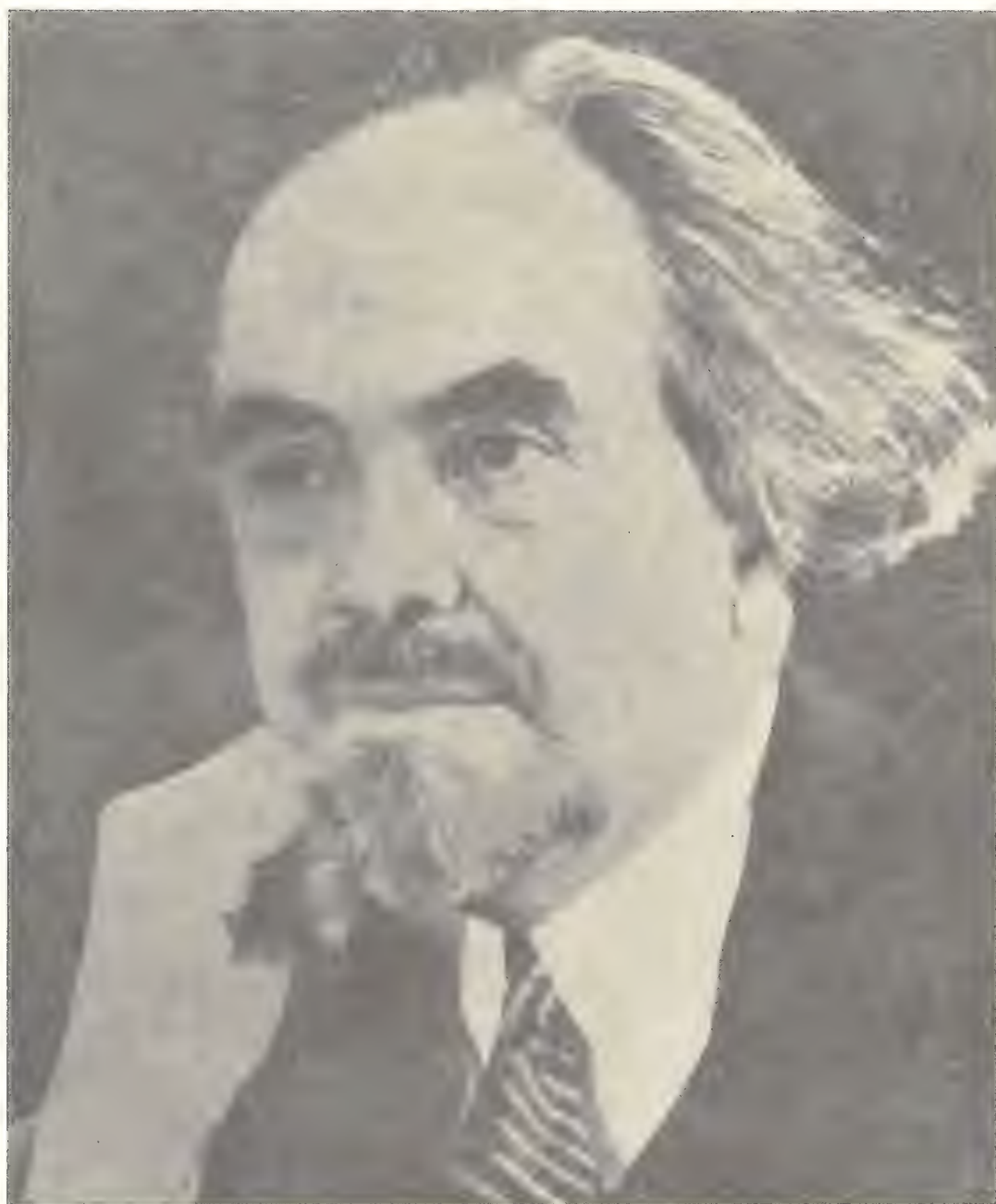
عقل مع أعمق جوانب ذلك الواقع - ما لم نظفر بثقة الواقع بعد فترة من الزمالة طويلة نقضيها مع مجاله السطحية » («مقدمة للميتافيزيقا» ، الترجمة الانجليزية ، ٨٩ - ٩١) . إلا أن « الدفعة » لا يمكنها - في أى من الحالتين - أن تؤدي الى تركيب يؤلف بين المواد الأولية دون فكرة تقييم التكامل بين هذه المواد ؛ لكن وصف برجسون « للحدس » لا يبدو أنه عرض لهذه الأفكار التي تقيم التكامل بين المواد الأولية بقدر ما يبدو عرضا للحالة العقلية الكامنة التي قد تصدر عنها هذه الأفكار . هذه الحالة هي صورة من صور الوجدان مركزة تركيزا شديدا على العمل الراهن (الذى يقوم به صاحب الحالة) ، لكنه وجدان تقف من ورائه كل موارد الشخص من خبرته الماضية بأسرها . وهنا ينبغي أن نضع فى اعتبارنا نظرية برجسون الخاصة فى « الذاكرة » ؛ فبرجسون يرى أن الوعى يحتوى بطريقة ضمنية على خبرة الشخص الماضية بأكملها ، لكن المهمة التي يقوم بها مخ الكائن الحى هي أن يكون بمثابة « المصفاة » ، فلا يأذن بالمرور الى مجال الوعى المباشر الا المختار من الذكريات مما قد يكون مناسباً فى معالجة المواقف التي يتعرض لها الانسان ؛ ولكننا اذا عكسنا العادات العملية للعقل (وبرجسون ينظر الى العقل دائما باعتباره - أساسا - طريقة فى التفكير تشكلها الحاجات العملية) ، فلقد يصبح من الممكن عن طريق الحدس التأمل أن ننهل من موارد الوعى على نطاق أوسع . وقد تأثر برجسون فى هذه الناحية بدراسة شاركو على فقدان الذاكرة ، وبما أجرى من دراسات تجريبية على الذاكرات التي استعيدت عن طريق التنويم المغناطيسى . ولقد كان يكتب ما كتب قبل أن تظهر نظرية فرويد فى العقل غير الواعى ، وبرجسون يستخدم كلمة « الوعى » بمعنى واسع ولا يقصرها على ذلك النوع من الخبرات التي تقع فى بؤرة الانتباه ؛ والواقع أنه يتخيل صورة أولية من الوعى فى جميع الكائنات العضوية الحية ، ويود أن يفسر هذه الكائنات بما يسميه

عن هذا « الحدس » وفى وصفه له ، ملتفة كلها فى مجازات ، ولعله لم يجد بدا من هذا لأن صورة من صور الوعى لا تستخدم المدركات العقلية ولا المجازات المجسدة لا يمكن أن تكون تفكيراً واضحاً على الإطلاق ؛ ولكنها « وجدان » . والواقع أن برجسون يتحدث عن « الحدس » أحيانا بوصفه « تعاطفاً » وبوصفه « خبرة متكاملة » ، وهو يتحدث فى مقالته « مقدمة للميتافيزيقا » (١٩٠٣) التي نشرت فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » - أقول أنه يتحدث عن الميتافيزيقا باعتبارها « العلم الذى يسعى الى الاستغناء عن الرموز » ؛ فإذا كان هذا هو الحقيقة بأكملها ، فمن العسير علينا أن نرى كيف يمكن أن يكون معرفة مما نستطيع التعبير عنه مادام كل تعبير لابد - فيما نرى - أن يستخدم صورة ما من صور الرمزية . الا أن برجسون لا يصور « الحدس » على أنه قادر على أن يعمل مستقلاً عن العقل ، وإن كان يصف الحدس والعقل كما لو كانا على طرفى نقيض ؛ ويشبه برجسون الحدس بالفورة الداخلية الخلاقة التي تمكن الكاتب من أن يمزج كل ما جمعه من مواد أولية فى وحدة يستحيل عليه أن يؤلفها مالم يجمع المواد بالمجهود العقلى أولاً . « وكمثال على ذلك نقول ان أى واحد منا اذا كان قد حاول الانشاء الأدبى يعرف أنه - بعد أن يكون الموضوع قد درس دراسة مستفيضة ، وجمعت مواد الأولية بأسرها ، ودونت كل الملاحظات - ما يزال ينقصه شيء آخر لكى يبادر الى عمل الانشاء ذاته ؛ ويعرف أن الأمر يقتضينا فى أغلب الأحوال جهداً فى غاية المشقة لكى نضع أنفسنا فى صميم الموضوع مباشرة ، ولكى نسعى سعياً عميقاً بقدر الامكان وراء دفعة لسنا فى حاجة بعدها الا أن نطلق لأنفسنا العنان . . . ويبدو أن الحدس الميتافيزيقي شيء من هذا القبيل ذاته ؛ والذى يناظر فى هذا المجال الوثائق والملاحظات اللازمة للانشاء الأدبى هو جماع الملاحظات والخبرة التي يجمعها العالم الوضعى ، لأننا لا نحصل على « الحدس » من الواقع الخارجى - فذلك معناه تعاطف

« علم نفس مقلوب »

الأقرب الى الصواب انه يرى أن الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية في صور من التركيب المتضمن جديدة وغير متوقعة ؛ هذه الصور تخزن الطاقة وتستغلها محتفظة بقوة نموها وبجدة تكيفها الى حد معين ، ثم تنتكس الى وحدة الرتبة التكرارية ، ثم يخمد ما فيها من طاقة في آخر الامر . فالكون - فيما يقول برجسون - يبدى اتجاهين : فهناك « واقع يسعى الى أن يجعل من ذاته واقعا يسعى الى ابطال ذاته » ، والقوانين التي تتحكم في هذا الاتجاه نحو التكرار وتوزع الطاقة هي قوانين « المادة » ، والاتجاه المضاد هو دفعة « الحياة » ؛ فهنا في كتاب « التطور الخلاق » يصور برجسون المادة على أنها اتجاه حقيقي في الطبيعة مضاد للحياة ويمثل تدهور الحياة الى وحدة الاطراد . ويتحدث برجسون عن « المادة » ايضا بوصفها الصورة التي تنتج عن التثبيت المصطنع لمجموعة من المدركات التي حيزها العقل في مكان ؛ ولعلنا نجد الرابطة بين هذين الرأيين في اعتقاد برجسون بأنه كلما زاد ما تبديه الأشياء من ميل مضاد للحياة ، صارت أكثر طواعية لهذا النوع من التناول العقلي . لكن فكرة المادة المحضة وفكرة الدفعة الحيوية الحرة الخلاقة المحضة ليستا في الحقيقة سوى فكرتين مجردتين ؛ لأن ما يتصف بالرتابة والآلية وما يتصف بالحياة والابداع لا يوجدان قط - كما يقرر ذلك برجسون في كثير من الأحوال - منفصلين تمام الانفصال كل عن الآخر ، لكن اهتمامه بإبراز الفارق بينهما هو بمثابة الأساس من فلسفته كلها وانا لنجد تطبيقا خاصا له في كتاب « منبع الأخلاق والدين » (١٩٣٢) . ففي هذا الكتاب يتحول برجسون عن علم الحياة الى علم الاجتماع الأخلاقي والديني ؛ وهو يصف الأخلاق « المغلقة » والدين الذي يقوم على العرف الاجتماعي بأنهما قوة المحافظة في مجتمع محدود تعمل على تماسك الجماعة الاجتماعية وحمايتها . وانه ليتابع في تحليله هذا تحليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي يتزعمها دوركايم متابعة وثيقة ؛ فالحاجة الى التماسك

وتتقرن نظرية برجسون في المعرفة - وهي النظرية التي أقامها على أساس التعارض بين « العقل » و « الحدس » - برأى في وظيفة العقل والحدس في نطاق عملية « التطور » ؛ فالذكاء - فيما يرى برجسون - يبدأ بصنع الآلات . ويصف برجسون « الغريزة » بأنها قوة فطرية لاستخدام الأدوات الطبيعية سواء كانت أعضاء من الكائن العضوي نفسه أو مواد أولية يجدها الكائن في بيئته على نحو مباشر ، فالذكاء قبل كل شيء هو قوة تصنع الآلات بوصفها أدوات مصطنعة ؛ واذن فعبارة الانسان الصانع homo faber أي الذي يصوغ المواد ، هي أقرب من عبارة « الانسان العارف » homo sapiens لوصف الانسان في فجر ذكائه . وهكذا يبدأ الذكاء بالاهتمام بصنع الأشياء من أجل الأغراض العملية ، وهو يحمل على الدوام طابع هذا الاهتمام العملي ؛ ويرى نموذج العقلية في مصنوعات الانسان التي طابعها التفكير وانفصال بعضها عن بعض وقابليتها لأن تتكرر باعتبارها أنماطا متجزئة . أما الغريزة فهي استمرار لقوة الحياة المحدثه للتكوين العضوي لكنها غير واعية بذاتها وغير قادرة على التكيف ، فاذا استطاعت أن تكون منزهة عن الغرض وواعية بذاتها كانت « حدسا » ، وحينئذ تستطيع أن تحمل معها الى الأمام ذلك الحافز الأصلي - حافز الحياة - فتستعين به على خلق صور جديدة . ذلك أن برجسون يفسر التطور بأنه نتاج دافع حيوي élan vital يتجلى في صور عديدة لا حصر لها ؛ وليس هذا التفسير للتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسي ، تلك الغائية التي يسميها برجسون « ميكانيكية مقلوبة » ، لأن التطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل . كلا وليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادة ، لأن برجسون لا يستعين « بمبدأ حيوي » يفرضه على المقومات الفيزيكية الكيميائية للكائنات العضوية ؛ بل



برديائيف، نقولا (١٨٧٤ - ١٩٤٨).

والثبات تبطل بالتحام الجماعات المحدودة ، والجماعات التي تلتحم بالأخلاق المغلقة هي دائما جماعات محدودة ، لا يحكم تعريفها فحسب ولكن لأنها لا تحتفظ بطريقتها في الحياة الا عن طريق صراع فعلى أو ممكن مع غيرها من الجماعات . فالانسانية باعتبارها كلا ليست بناء على ذلك جماعة من هذا النوع ، وأولئك الأشخاص من أنبياء وقديسين المفعمة نفوسهم بحب يتجاوز نطاق الجماعة المحدودة متجها نحو الانسانية بأسرها ليستقون من منبع آخر . والتشابه ظاهر بين الأخلاق المغلقة والعمليات التكرارية التي يدرسها العقل ؛ فالأخلاق « المفتوحة » والدين « المفتوح » صورتان من الحدس مصدرهما اتصال مباشر بينايب الحياة في « الدافع الحيوى » . وفى هذا الكتاب الأخير « منبع الأخلاق والدين » لا يرى برجسون بأسا في أن يسمى هذا الدافع « بالمحبة » ، التي « اما أن تكون هي الله ذاته واما أن تكون مستمدة من الله ؛ الا أنه لم يعرف علانية ان كان قد قبل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويقال انه ظل محتفظا بعقيدته الى ما قبل موته مباشرة ابقاء على تضامنه مع الشعب اليهودى فى وقت شدته .

وقد كتب برجسون مؤلفاته بأسلوب غير اصطلاحى متدفق مقنع ؛ وتتجلى فى مؤلفاته معرفة واسعة بما كان سائدا فى عصره من نظريات فى علم الحياة وعلم النفس ، كما تتجلى فيها قوة عاطفية بلغت أحيانا حد القدرة على الرؤيا . الا أن غيره من الفلاسفة قد أخذوا عليه أنه يكتب مستخدما مجازات لا يقدم لها شرحا ، وأنه يفترق الى العرض الصارم لأفكاره الرئيسية وخاصة فكرتى « الديمومة » و « الدافع الحيوى » والدعوى القائلة انهما شيء واحد .

برديايف ، نقولا : (١٨٧٤ - ١٩٤٨) ، ولد فى روسيا وبقي هناك حتى نفى فى عام ١٩٢٢ ، حيث أقام أولا فى ألمانيا ، ثم فى

فرنسا . ولما كان برديايف عضوا مخلصا للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ، وجب علينا أن نصنف برديايف فى أغلب مؤلفاته باعتباره مفكرا دينيا ، وباعتباره داعية من الدعاة الاجتماعيين والسياسيين أكثر منه فيلسوفا بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . فقد كان مقصده مقصدا عمليا - هو إقامة نظام اجتماعى مسيحى - أكثر منه مقصدا نظريا ، وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هي التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الاسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه ؛ وهو موقف يذكرنا بتفرقة كانت بين عالم الظواهر وعالم الباطن (النومين) .

برنتانو ، فرانس : (١٨٣٨ - ١٩١٦) ، فيلسوف ألماني تملأه أسهم باضافات هامة فى ميدان علم النفس الفلسفى ؛ ولما كان برنتانو قد ولد فى أراضى الراين ، فقد صار أستاذا للفلسفة فى جامعة فرتزبورج الكاثوليكية ، لكنه استقال من منصبه وخرج من سلك الكهنوت بعد اعلان « عصمة البابا » فى عام ١٨٧١ . ثم قبل برنتانو أن يشغل كرسيه للفلسفة بجامعة فيينا ، لكنه تخلى عن منصبه فى عام ١٨٨٠ ليعود الى جامعة فيينا من جديد فى منصب مدرس . ولقد قضى برنتانو سنواته الأخيرة بفلورنسا ؛ أما أهم كتابين من تأليفه ، فهما « علم النفس من الوجهة التجريبية » (نشر فى ١٨٧٤) وطبع ثانية فى ١٩١١) و « مصدر المعرفة الأخلاقية » (نشر فى ١٨٩٩) الذى أثر فى مورابان تأليفه كتابه فى « أصول الأخلاق » . أما مؤلفاته التى نشرت بعد موته فهى على جانب من الأهمية والقيمة .

يحاول برنتانو فى كتابه « علم النفس » أن يضع « تخطيطا للنفس » ، أى تخطيطا منطقيا للمدركات العقلية يمكن أن يكون تمهيدا لا غنى عنه لعلم نفس تجريبى . وهو يفترض - دون أن

لا يسلم الا بفئات أساسية هي : (١) الحاضرات vorstellungen ، والأمـر يقتصر فيها على أن شيئا ما يكون حاضرا أمام العقل (ب) الأحكام ، وفيها « يقبل » شيء ما بوصفه واقعا أو تقريرا لواقـع ، أو « يرفض » لأنه ليس كذلك (ج) ظاهرتا الحب والكراهية ، وهما حالتان من القبول أو الرفض لكل منهما جانبا الإدراك والنزوع . وليس فى الحالة (١) تفرقة بين الصواب والخطأ لكن هذه التفرقة توجد فى الحالة (ب) ومعيـارها وضوح الشيء بذاته وضوحا Evidenz فى داخل النفس ؛ أما فيما يتعلق بالحالة (ج) ، فإن برنتانو يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تبرر ذاتها بذاتها فى داخل النفس ، ذلك الطابع الذى ينتهى بنا الى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ما هو أفضل ؛ فاللذة على سبيل المثال خير مطلق .

بروتاجوراس : ولد فى أبديرا ، وهو السفسطائى الاغريقى الذى ازدهر فى حوالى عام ٤٥٠ - ٤٤٠ قبل الميلاد . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أى أنه معلم التفوق فى الشئون العملية أو المهارة السياسية والبيانية ، وقد عمل فى مدن كثيرة وكان يتقاضى أجرا على تعليمه . وتنسب له عدة كتب فى المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشرى؛ وقد هاجم بروتاجوراس الجمود فى كل من الديانة والفلسفة اللتين سادت فى عصره ، أما عن الآلهة فقد قال : « لا أستطيع أن أعلم ان كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم ، فإن أمورا كثيرة تعوق هذا العلم ، فمن غموض الموضوع الى قصر الحياة الإنسانية » . وعنده أنه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أى موضوع ، وكل عبارة منها يمكن أن تكون صادقة تبعا لما تحيط بها من ملاسبات ؛ فليس هناك صدق واحد مطلق لكى يكتشفه الانسان ما دامت طبيعة الانسان تتدخل تدخلا وثيقا فى أى حكم من الأحكام ، وهذا على الأرجح هو تأويل عبارة بروتاجوراس الشهيرة « الانسان مقياس كل شيء ،

يضع افتراضه موضع السؤال - أن العالم يحتوى « نوعين » من « الظواهر » هما الظواهر « الفيزيقية » والظواهر « النفسية » ، ويحاول أن يستكشف (١) سمة ما أو مجموعة من السمات يمكن أن تكون « مميزة » للظواهر النفسية ، (ب) بعض « الفئات الأساسية » التى يمكن أن تصنف الظواهر النفسية فيها .

أما فيما يتعلق بالخواص التى تميز الظواهر النفسية ، فإن برنتانو يذهب الى أنها هي (١) « القصدية » أو الاتجاه نحو موضوعات (ب) انكشاف مباشر لا يخطئ « لادراك باطنى » بحيث يكون ذلك الادراك هو نفسه الفعل موضوع الادراك ؛ وبرنتانو يعنى بكلمة « القصدية » (المشتقة من المصطلح الاسكولائى ، الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالات عقلية هي أفعال غير ذات معنى (أو أنها ذات دلالة ضمنية فحسب) ما لم نضع فى اعتبارنا « التعبيرات الدالة على المفعول به » المناسبة التى تقرر « ما » ينصب عليه النشاط العقلى الذى يعبر عنه الفعل . فاذا قيل عنى اننى ألحظ ، فإن ملاحظتى هي « ل » منزل أو شجرة على سبيل المثال ؛ واذا قيل عنى اننى أشك ، فإن شكى يدور - مثلا - « حول » تساوى ٢ + ٢ مع ٤ ؛ واذا قيل عنى اننى مسرور ، فلا بد أن يكون هناك شيء ما أنا مسرور « به » . الخ . وفى الطبعة الثانية من كتابه ينبه برنتانو الى نقطة فى غاية الأهمية هي أن القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية وموضوع ما من ناحية أخرى ، بل هي « علاقية » فحسب أو « شبيهة بالعلاقة » Relativlich ؛ فعلاقة العقل بـ « س » من الأشياء تستتبع أن يكون « س » موجودا ، بينما اتجاه العقل الى « س » لا يستتبع ذلك عادة . أما ما يميز موقف برنتانو ، فهو أنه يعتقد أن هذا « الشبه العلاقى » نهائى ولا يحتاج الى مزيد من التحليل .

وبرنتانو فى تصنيفه للظواهر العقلية



برود، شارلی دنبار (۱۸۸۷ -).

فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » . ويبدو أن هذه العبارة موجهة بصفة خاصة ضد غلو المدرسة الايلية في مشكلة الوجود ، التي كانت موضوعا لفحص نقدي قام به جورجياس أيضا وهو معاصر بروتاغوراس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

برود ، شارلي دنبار : (١٨٨٧ -) ،
فيلسوف انجليزي ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج ، وكان أستاذا يشغل كرسي « نايت بريديج » للفلسفة الأخلاقية منذ سنة ١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٣ ؛ أما قبل هذه الفترة ، فقد عمل - بعد أن حاضِر بكليتي سانت أندروز ودندي - أستاذا للفلسفة بجامعة برستول . ولما كان قد تأثر تأثرا شديدا بكثير من فلاسفة كيمبردج السابقين ومن بينهم رسل ومور وكذلك و . ل . جونسون و ماكتجارت (الذي اتخذ برود من فلسفته موضوعا لبحث يستغرق مجلدات ثلاثة) ، فإنه لا يدين بالشئ الكثير في فلسفته للتأثيرات الأجنبية ولا يدين بشئ على الإطلاق لفتنشتين وهو الذي أثر في معظم فلاسفة كيمبردج تأثرا عميقا . على أن دراسته الأساسية التي تلقاها في العلوم الفيزيائية مقترنة بمزاج رزين حذر هي التي أثرت في نظريته إلى الفلسفة بأكملها ؛ فهو لا يتوقع بل ولا يطالب قط في نطاق الفلسفة أن يبلغ نتائج يقينية ويكتفى بالنتائج إذا جاءت الاحتمالات مرجحة لها . والحقيقة أنه يتحاشى في أغلب الأحوال أن يورط نفسه في « أية » نتيجة بعينها مكتفيا بأن يعرض المزايا والعيوب النسبية في النظريات المتنافسة ؛ فبرود لا يزعم لنفسه مهمة البناء كلا ولا مهمة الهدم ، لكنه يزعم لنفسه « على أكثر تقدير قدرة أكثر تواضعا (وإن كانت مفيدة) هي القدرة على بسط ما هو صعب من الأمور بسطا واضحا وعلى نحو غير مسرف في سطحه » . وبينما يعترف

بأن الفلسفة التأملية التي تصل إلى نتائج عامة عن طبيعة الكون ذات قيمة ، وخاصة إذا كانت كالتأملية البريطانية لا تغفل الاعتبار الاجتماعية والأخلاقية والجمالية والدينية ، فإنه قد رأى أن هذه الفلسفة لا تصلح له فيتبعها ؛ فهو لم يكتف بأن ينكر على النسقات الفلسفية - حتى ما سيؤلف منها في المستقبل - أن تكون نهائية في نتائجها ، بل يشك أيضا في أن يكون من الممكن لاية محاولة ترمى إلى بناء نسق من هذه النسقات أن تكون مجدية قبل أن يحدث تقدم كبير في الفلسفة النقدية . وهي الفلسفة التي تقوم بمهمتين رئيسيتين هما : (١) « أن تحلل وأن تعرف ما يستخدم في الحياة اليومية وفي العلوم الخاصة من مدركات عقلية » من قبيل فكرة الوضع المكاني ، وفكرة الشخص ، والعلة ، والمادة ، والتغير ، والادراك الحسي ؛ وعليها بعد أن تقوم بهذا (٢) أن تنقد القضايا الأساسية التي تتضمن هذه المدركات . هذا النوع من الفلسفة يحرز تقدما - في نظر برود - بقدر ما يستبدل بالمعتقدات الغامضة والفريزية معتقدات واضحة أخضعت للتحليل واستطاعت أن تصمد للنقد . وهو في قيامه ببعض جوانب الفلسفة النقدية بهذا المعنى ، في سلسلة من الكتب الضخمة التي يعنى بعضها عناية خاصة بمدركات الفيزيقا ، يتبع خطة في البحث قوامها في معظم الأحوال هو أن يحلل النظريات الحالية وبدائلها الممكنة وما يقف في صالحها أو ضدها من الحجج تحليلا دقيقا ؛ كما هي الحال مثلا في كتابه « العقل ومكانه في الطبيعة » حيث ينظر في سبع عشرة نظرية في العلاقة بين العقل والمادة ، والنظرية التي تفوز بأكبر قدر من حظوته هي إحدى نظريات « المادية الطارئة » . وفي هذا الكتاب وفي غيره من كتاباته ، يوجه برود اهتماما إلى البحث النفسي ؛ وإن لم يكن على استعداد لأن يسلم بإمكان الخلود بمعنى بقاء النفس (وهذا ما يبحثه بحثا مستفيضاً) لأنه يرجع الظواهر اللاجسمانية المزعومة إلى بقاء « عامل نفسي » بعد

النظرية والاستدلال الرياضى فى النظريات العلمية،
ويناقش أيضا حقيقة القوانين الطبيعية .

بسكال ، بليز : (١٦٦٢ - ١٦٢٣) ،
فرنسى ؛ اشتهر بحق بأنه رياضى وعالم ولاهوتى
واحد من أوائل كبار كتاب النشر الفرنسين
أكثر من اشتهاره بأنه فيلسوف بالمعنى الضيق
لهذه الكلمة . انصرف فى سنواته الأولى الى
الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وتجاربه على
البارومتر مشهورة . وكان ارتقاء أخيه لـ « بوى دى
دوم » بارشاده تعزيزا حاسما لنظرية ضغط الهواء
التي لم تتقدم الا حديثا ؛ فالبارومتر الذى حمله
أخو بسكال كان يهبط بانتظام فى أثناء صعوده .
وفى عام ١٦٥٤ ، مر بسكال بتجربة عميقة هى
تجربة تحوله الدينى اذ أصبح مشايخا قويا لجماعة
الجانسينيين ، ومنذ ذلك الحين وجه كثيرا من جهده
الى الدعوة والمحااجة فى اللاهوت والدين ، ومع ذلك
استمر يعمل فى الرياضيات بين الحين والحين فبذل
بعض الجهد فى نظرية شبه الدائرة تمهيدا لنظرية
حساب التكامل والتفاضل ؛ وبالأشتراك مع
فرما وضع بسكال أسس النظرية الرياضية
فى الاحتمال . وبعد وفاته نشر له كتابه
« الحواطر » وهو بالنسبة الى سائر عمله أكبر
ما يثير اهتمام الفيلسوف ، وأبرز ما فيه أنه يدل
على معقولة الايمان على أساس أنه ليس ثمة أسس
عقلية لا للايمان ولا لعدم الايمان وعلى ذلك لا يكون
الايمان أقل معقولة من عدم الايمان ؛ وما دام
الامر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين
مادامت هذه الحطة تتضمن الكسب اذا كان الدين
صحيحا دون ما خسارة فادحة اذا كان زائفا .
والقسم من الكتاب الذى يحتوى على نظرات فى
الهندسة فيه أيضا بعض الملاحظات الصائبة
والواضحة فيما يتعلق بالتعريف وطبيعة النظم
الاستنباطية .

بطرس الأسبانى : ويعرف أيضا باسم
بطرس أسبانوس ، عاش فى القرن الثالث عشر

الموت ، وهذا العامل كان يشكل مع المخ والجهاز
العصبى مركبا كانت الناحية العقلية فيه صفة
طارئة عليه . ولقد كتب برود فى الأخلاق
أيضا ، وان كانت تفسيراته فى هذا المجال لبعض
الفلاسفة الكبار ؛ والأهمية التى يعزوها لمؤلفات
هـ . سيدجويك عرضه للشك الى حد بعيد ؛
على أن أهم مؤلفاته وأعسرها على المتابعة هو كتابه
الضخم عن ماكتجارت .

بريثوت ، رتشارد بيغان : (١٩٠٠ -
) ، فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ للفلسفة
الأخلاقية يشغل كرسى « نايت بريدج » بجامعة
كيمبردج منذ عام ١٩٥٣ ، عمل منذ ١٩٢٤ زميلا
بكلية كينجز (كلية الملك) بكيمبردج ، حيث
درس الفيزيكا أولا فالرياضة فالفلسفة ؛ وهو
- وان كان فيلسوفا من فلاسفة العلم - الا أنه قد
عنى بأن يضع تفسيرا للعقيدة الدينية يجعلها
منيرة فى نظر الفيلسوف التجريبي الممعن فى
تجريبيته ، وبأن يقيم الاختيار الأخلاقى على
أساس عقلى مستعينا فى ذلك بتطبيق النظرية
الرياضية فى الألعاب على مواقف الصراع (عند
اختيار فعل ما) . هذا التطبيق لنظرية الألعاب
التي طورها علماء الاحصاء هى أهم تجديد فى
مؤلفه الرئيسى « التفسير العلمى » ؛ وفيه يستند
الى تلك النظرية فى « السياسة البصيرة » عند
الاختيار بين فروض احصائية ، وفى هذا الاختيار
ما يتيح لنا القيام بعملية رفض (لبعض الفروض)،
وبهذا يضمن لنا أن تكون عبارات الاحتمال ذات
معنى تجريبي ، وذلك بأن يتيح لها أن تكون
« مؤقتا » قابلة للدحض عن طريق الخبرة على
أن يخضع الرفض للمراجعة بعد كل سلسلة
جديدة من الاختبارات ؛ الا أن اتباع هذه الحطة
غير ضرورى فيما يتعلق بالحالة القصوى ، حالة
العبارات الكلية التى هى قابلة بطبيعة الحال
للدحض « الحاسم » (عن طريق مثل جزئى واحد
من الأمثلة الجزئية السالبة) . ويفسر بريثوت
فى نفس الكتاب استخدام « النماذج » والأفكار



بیسکال، بلیز (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲).

على أنه توليف أصيل ؛ وشيرزود له من قبل سابقة في هذا السبيل .

وطريقة شرح القياس هي الابتكار المأثور في « المجموعة » ، وهي التي كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير ؛ فالمقدمة الكبرى هي التي توضع أولا بحكم التعريف ، والحد الأكبر هو بحكم التعريف الحد الذي يظهر في المقدمة الكبرى . وهنا يضيف بطرس الى الشكل الأول التعريفات التي كان شيرزود - متابعا بوثيوس (بوس) في ذلك - قد ارتأها للشككين الثاني والثالث فقط . ولقد شرح بإفاضة ابعاد الاشارة الى النتيجة ابعادا تاما وذلك عن طريق تعريفه للقياس بأنه يتألف لا من ثلاث قضايا بل من اثنتين هما « المقدمتان » ؛ وان هذا الجهاز الماوراء المنطقي ليمتيز بطبيعة الحال من التحديد الذي يظهر بعد ذلك بكثير ، والذي يقرر بأن المقدمة الكبرى - التي تعرف بأنها تحتوى على الحد الأكبر ، ثم يعرف هذا الحد الأكبر نفسه بأنه محمول النتيجة - يجب أن توضع أولا على أن هناك من المسوغات ما يجعلنا نرى أنه في القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أسئ فهم الطريقة البطرسية على أنها تأكيد لهذا القول ، وأن عدم التمييز بين مجموعتي التعريفات هو الذي كان سببا في قيام هذا المبدأ الغريب وانتشاره .

ولقد كتب بطرس كذلك « تألف المقولات » الذي نجد فيه المبدأ القائل بأنه « عندما تسلب قضية عاطفية بأكملها ، فلا ينسحب السلب على أى جزء واحد من جزءيها ، ويجوز أن يكون اما هذا الجزء واما ذاك صادقا » ؛ وتلك هي إحدى حالاتي التعادل القائمة بين السلب والشرط المتصل والشرط المنفصل ، وهو التعادل الذي كان فيما مضى ينسب الى دى مورجان وأما الآن فكثيرا ما يسمى باسم **وليم الأوكامى** .

بالاك ، **ماكس** : (١٩٠٩ -) ، ولد في روسيا ، لكنه تلقى تعليمه النظامي في إنجلترا ،

ويعتقد البعض أنه بطرس الفونسي ولكنه الآن بصفة عامة يعرف على أنه هو نفسه بطرس جوليانى الذى ولد في لشبونة حوالى عام ١٢١٠ - ١٢٢٠ . تعلم جوليانى في باريس وكان طبيبا للبابا جريجورى الخامس في فيتربو عام ١٢٧٢ ، ومطران براجا ، وكردينال توزكولوم عام ١٢٧٣ ، وانتخب للبابوية باسم جون الحادى والعشرين فى ١٣ سبتمبر عام ١٢٧٦ ، وتوفى فى ٢٠ مايو عام ١٢٧٧ نتيجة لانهايار غرفة مكتبه التي كان قد ابتناها قبل ذاك .

وفى رأى ك . برانتل أن كتابه « المجموعة المنطقية » الذى ظل مرجعا أساسيا فى المنطق حتى القرن السابع عشر ، كان ترجمة عن نص يونانى فى القرن الحادى عشر منسوب الى ميخائيل بسيلوس ؛ ولكن هذا الرأى سرعان ما دحض ، وقد بات الآن معلوما أن الأصل المفروض يرجع الى نسخة تاريخها بعد ذلك التاريخ بكثير .

ومن الرسائل الاثنتى عشرة التى منها تتكون « المجموعة » ، نجد أن الرسائل الخمس الأولى وتضاف اليها الرسالة السابعة انما تقابل فى طريقتها الرائعة من حيث الایجاز والصورىة كتب « الأورغانون » لأرسطو باستثناء « التحليلات الثانية » ؛ على أن الرسائلتين الخاصتين « بالمحمولات » و « المقولات » (٢ ، ٣) قد وضعتا بعد الرسالة التى تقابل بارى ارمنياس ، وكان وليم الشيرزودى قد أخذ قبل ذلك بهذا الترتيب - وهو أستاذ ربما كان بطرس قد درس عليه فى باريس - وذلك فى كتابه « تمهيد للمنطق » . وأما بقية رسائل المجموعة ، وهى الرسالة السادسة ثم الرسائل الواقعة من ٨ الى ١٢ ، فتكون « المنطق الحديث » ويدور بحثها حول « خواص الحدود » والفرض والاطناب وما الى ذلك ، ثم قطعت سلسلة هذه البحوث برسالة أخيرة فى « المنطق القديم » وموضوعها المغالطات . ومما يجدر ذكره أن أفضل الشواهد تشير الى ذلك التوليف بين القديم والحديث

ويشتغل بتدريس الفلسفة في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ ، وهو يعمل في الوقت الحاضر أستاذا للفلسفة بجامعة كورنل . على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذا للفلسفة منصبة على أسس المنطق والرياضة ، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتي اللغة والعلم ؛ ويميل فكره بحكم مزاجه الى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية ، وهو ما انفك مناصرا غيورا لكل من الادراك الفطري السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادى لهما . وعلى الرغم من أنه قد تأثر في نظريته بـ **برسسل ومور وبالوضعين المناطقة** ، إلا أنه ما انفك ناقدا نافذا لكثير من المبادئ التي يناصرها هؤلاء المفكرون ، يضاف الى ذلك أنه وإن كان ملحوظ المكانة في نشره للمنهج اللغوي في التحليل الفلسفي المرتبط بـ **فوتجنشتاين** ، إلا أنه لم يكن تابعا متمسكا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء في استخدامه منهج التحليل اللغوي أو في اختياره للمشكلات التي دأب على حلها هذا المنهج ؛ بل لقد كان بلاك - على العكس من ذلك - غير ملتزم باتجاه معين في فلسفته ، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداما سليما في مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتاً بعيداً .

بلانشارد ، براند : (١٨٩٢ -) ، أشهر من يمثل في الفلاسفة الأمريكيين وجهة نظر تطورت عن **المثالية المطلقة** التي ازدهرت في أكسفورد في الجزء الأول من هذا القرن . وأهم مؤلفاته كتابه « **طبيعة الفكر** » (١٩٣٩) ، وهو يصف في هذا الكتاب تطور الفكر البشري وصفا يقوم على أساس نفسى من ناحية وعلى أساس منطقي من ناحية أخرى ؛ فهو يرى أن في إمكاننا - بل وعلينا - أن نصف الفكر على أساس نفسى ، لكننا لن نتمكن من فهم تطوره ما لم ننظر اليه على أنه يهتدى في تطوره بمثل منطقي أعلى . والمثل المنطقي الأعلى نسق فلسفى كذلك النسق الذى يتصوره القائلون بنظرية الاتساق فى **الصلق** ، وفى هذا النسق ترتبط جميع الأفكار بعضها ببعض على نحو ضرورى ؛ وعلينا أن نبحث عن الضرورة أينما اتجه تفكيرنا ، أما المحاولات التى تسعى الى أن ترد الضرورة الى ما هو تجريبي كما هو الحال عند هيوم فى العلية ، أو الى تحصيل الحاصل كما هو الحال فى النظريات التى تقال عن **القبلى** سواء كانت فى صورتها التقليدية أو فى صورتها اللغوية ، فيتخذ منها بلانشارد هدفا لهجوم لا يفتر .

بنتام ، جيريمى : (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، هو زعيم القائلين بمذهب **المنفعة** من الانجليز . ولد فى لندن ابنا لوكيسل دعاوى ثرى وتلقى من التعليم ما يؤهله لمهنة أبيه ؛ لكن اهتمام بنتام بالقانون كان من ضرب آخر : ذلك أنه لما قرأ هلفيتيوس وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، تأثر « بمبدأ السعادة القصوى » بصفة خاصة ، وهو

لقد أكد بلاك أهمية تمحيص المسائل الفلسفية تمحيصا ينصب فيه الانتباه الدقيق على السياق (اللغوى) الذى تتحدد به معانى الألفاظ التى ترد فى صياغة هذه المسائل ؛ وقد حاول أن يثبت أن كثيرا من المشكلات الفلسفية التقليدية (مثل المشكلة المتصلة بما اذا كان فى استطاعة المرء أن يعرف أن عقول الآخرين موجودة ، أو مشكلة البرهنة على سلامة الاستدلالات الاستقرائية على نحو شامل) هى مشكلات زائفة ، ومرد ذلك الى حد كبير هو أن العبارات التى تصاغ فيها هذه المسائل تخرج على هذا الشرط الذى يقتضيه التحليل السياقى . إلا أن بلاك لم ينشر بعد أى بحث منسق يتناول فيه فلسفة اللغة أو فلسفة العلم ، وإن كان قد قام



بنتام، جیریمی (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲).

المبدأ الذى أخذه هلفيتيوس عن جوزيف بريستلى . ومن ذلك الحين فصاعدا ، كرس بنتام حياته لاقامة أساس علمى للتشريع والقضاء ؛ وجعل بنتام مهمته الأولى أن يدحض أساس « القانون الطبيعى » والسابقة التاريخية ، ذلك الأساس الذى بنى عليه بلاكستون دفاعه عن الدستور البريطانى . وقد انتهى به اهتمامه بنظرية القصاص الى أن يصمم سجنا نموذجيا أو « بيتا للمراقبة » ، وهى خطة وافقت عليها الحكومة وإن لم تنفذها قط . وفى عام ١٧٨٥ سافر بنتام الى روسيا ليزور أخاه صموئيل الذى كان يعمل مهندسا بالحكومة ، وما ان عاد الى إنجلترا حتى استأنف جميع أنواع الإصلاح القانونى والاجتماعى والاقتصادى والتربوى مطبقا فى كل نوع من أنواع الإصلاح منهجه الذى لا يكل ، « منهج التفاصيل » . وبعد سنة ١٨٠٨ كان من جراء تأثير جيمس هل فيه أن صار نصيرا من أنصار التشريعات النيابية والإصلاح الجذرى للبرلمان ؛ وكان فى ذلك الوقت قد كون دائرة من الأصدقاء والتلاميذ الذين كان يعهد اليهم فى كثير من الحالات بمراجعة الأسلوب فى مخطوطات كتبه أو بنسخها أو بترجمتها ؛ من هنا عادت عليه ترجمة « دومون » الفرنسية لمؤلفاته بشهرة عمت أوروبا ، وأصبح ملهما وهاديا لأنصار مذهب الأحرار فى جميع أرجاء العالم . وتوفى بنتام أثناء فتنة قانون الإصلاح ، ويمكن مشاهدة جثمانه المحنط فى الكلية الجامعية التابعة لجامعة لندن ، والتى كان بنتام أحد مؤسسيها الرئيسيين .

يقدم بنتام نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه « مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع » (١٧٨٩) ، وفى هذا الكتاب يرى بنتام أن ما يحفز الإنسان الى العمل دائما هو رغبة لتحصيل لذته الخاصة أو لتجنب ما يعرض له من ألم ؛ « فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين ذوى سلطان هما « الألم » و « اللذة » . . انهما يتحكمان فىنا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور » . هذا مبدأ نفسى أو ميتافيزيقى ؛

أما المبدأ الأخلاقى ، فهو أن علينا أن نستحسن الأفعال أو نستهجنها وفقا لما تتسم به من اتجاه الى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية فى هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال ، كان علينا إذن أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع . ويفرق بنتام فى نظريته بين أحكام الاستحسان أو الاستهجان من ناحية ومجرد الحب أو الكراهية من ناحية أخرى ؛ فالإنسان لابد أن « يحب » ما يرى فيه نفعه . لكنه يعد الفعل « صوابا » اذا رأى أو اعتقد أنه سيحلب أقصى قدر من النفع أو السعادة على جميع من يتأثرون به ، أى أكبر قدر ممكن من اللذة « كيفما كان توزيعه » بين الأشخاص (المعنيين فى الفعل) ؛ واذن فلكى نطلق أحكاما خلقية فلا مناص لنا من أن نقيس الآلام واللذائد وأن نقارن بين ما يخص أحد الأشخاص من آلام ولذائد بما يخص الآخر منها . ويقدم بنتام سبعة « اعتبارات » علينا أن نضعها نصب أعيننا (فى قياس الآلام واللذائد) ، وهى : شدة اللذة (أو الألم) ، ومدتها ، ودرجة يقينها ، وقربها ، وخصوبتها (أو قابليتها لانتاج مزيد من اللذات) ، وخلوصها (قابليتها لأن تحدث دون أن تعقبها آلام) ، ومدتها - أى عدد من يتأثر بها من أشخاص . وهناك أنواع مختلفة من اللذة ؛ فثمة لذات فى الشمر وفى توافه الأشياء ، بل وفيما يقوم به المجرمون من جرائم دنيسة ؛ وليس للقاضى النزيه أن يسقط نوعا من اللذة من اعتباره لا لشيء إلا لأنه لم يتح له أن يلتذ به . ويرفض بنتام التقاليد والسلطة الدينية و « الحُدس » الشخصى للحقيقة الخلقية ، والقواعد العامة الوحيدة التى يسلم بها هى قواعد القانون ؛ وهو يخضع هذه القواعد للاختبار بمقياس المنفعة : فهل تؤدي المراجعة العامة لهذا القانون الى زيادة السعادة الإنسانية الى أقصى درجة يمكن الوصول إليها ؟ أما فيما يتعلق بالسلوك الشخصى ، فان بنتام يود أن يستغنى عن القواعد تماما ؛ اذ ينبغى للإنسان أن يختار

الفعل الذى يصل بلذته الى أقصى مداها لا الفعل الذى تمليه عليه أية قاعدة .

فكيف يمكننا أن ندفع أفراد الناس - وهم الذين لا يحفزهم الا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع - الى التصرف على نحو يؤدي الى السعادة العامة ؟ ويجب بنتام عن هذا السؤال بما يلي : (١) القانون بقصاصه ، والرأى العام بجزاءاته من ثواب وعقاب يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال ما يصاد الصالح العام . (٢) المنفعة الذاتية المستثيرة تدل الناس على أن فى الصالح العام فى أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة . و « ينتج » القانون انسجاما مصطنعا بين صالح الفرد والصالح العام ، فمن يتجه الى الكسب عن طريق الجريمة لابد أن يتبين - حيث يقترن الجرم بالقصاص - أن كفة الشقاء هى الراجحة . الا أن التربية « تكشف » انسجاما لا شك فيه بين المصالح ؛ اذ يبدو على وجه الخصوص ان مبادئ الاقتصاد السياسى تقدم براهين علمية جديدة على ما للتعاون من أثر فعال .

لقد ورث بنتام - ثم طوع - تعاليم لوك وهيوم وبريستلى وتلامذة لوك من الفرنسيين ، وقد جاء تأثيره منتقلا من ج . س . مل ، الى هنرى سيدجويك ، الى ج . ١ . هوو بصفة خاصة وقد كان لهذا التأثير رد فعل عنيف فى كتاب ف . ه . برادلى « دراسات أخلاقية » (١٨٧٦) ، والهدف الرئيسى الذى يوجه اليه النقد فى فلسفة بنتام هو المبدأ القائل بأن الناس لا يسعون الا الى لذتهم الخاصة ؛ فليس هذا المبدأ صحيحا اذا فهمنا اللذة بمعناها المألوف ، ولا يمكن التسليم به الا باعتباره تحصيليا لحاصل ، فكانما نقول ان الناس يسعون الى ما يريدون أو ما يعتقدون أنه سيكون (بمعنى ما) خيرا لهم ؛ فاذا كان « الخير » و « اللذة » و « النفع » تعنى كل ما يهدف الناس اليه كائنا ما كان ، فمن العبث اذن أن ننصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص . لأن هذه النصيحة لا تقدم لهم أى توجيه كائنا ما كان .

لكن الواقع أن بنتام لم ينصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، انما قدم لهم نصيحة بعينها وهى أنهم ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك بطريقة تتيح للناس على اختلافهم أقصى قدر من الخير « كما يرونه هم » (وهذا يعنى « مما يعتقدون أنه سيؤدي الى خيرهم » مادام الأمر متروكا لتقديرهم) ، فقولنا ان هذه هى الطريقة المثلى التى يحصل بها الانسان على أقصى قدر من سعادته ليس تحصيليا لحاصل . على أنه لابد من أن نضيف الى الحجج التى حاول بنتام أن يدعم مبدأه بها الالتجاء الى القوة (فى بعض الحالات) ، لكنها القوة التى قد تساعد على أن يغير الانسان من رأيه .

بوبر ، كارل . ز : (١٩٠٢ -) ولد وتعلم فى فيينا ، وعمل محاضرا أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من ١٩٢٧ الى ١٩٤٥ ، ثم استاذاً للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد . وكانت اسهاماته الرئيسية فى منطق العلم ؛ وعلى الرغم من أنه لم يشارك فى الاتجاهات الأولى نحو مذهب الظواهر الذى أخذت به جماعة فيينا ، ولا فى التفسير الأداتى للنظرية العلمية التى ذهب اليها بعض أنصار التجريبية المنطقية فان الاتجاه العام لفكره يماثل الاتجاه الذى يرتبط فى الأذهان بهذه الحركة الفلسفية .

ولقد وضع بوبر فى كتابه الأول الذى ظهر فى عام ١٩٣٤ وترجم الى الانجليزية فى عام ١٩٥٩ بعنوان « منطق الاستكشاف » ، وضع تعريفا للعبارات العلمية بأنها تلك التى تنكر على شئ ما يمكن تصوره تصورا منطقيا أن يتحقق بالفعل ؛ وتبعا لذلك لا يكفى لكى تعد العبارة علمية أن تكون هنالك بيئة من المشاهدات التى تؤيدها ، بل انه من الضروري لمثل هذه العبارة أن تكون قابلة لأن تدحض بوساطة حادث ما ممكن الحدوث وذى مكان وزمان محددين ، وهو حادث لو وقع لجاء مثلا على امكان لا يندرج تحت تلك العبارة . وان هذه السمة فى العبارات العلمية هى التى يرى بوبر

فهمنا الفرد بمعنى « الكلى المتعين » فى مقابل « الكلى المجرد » مما نجده فى الاستدلال العلمى الذى يعمل مستعينا بقوانين عامة وبحذف الفروق وقد رأى بوزانكت فكرة الفردية هذه متمثلة فى أشخاص البشر ، وفى الأعمال الفنية ، وفى الدولة ، وعلى نحو فائق فى المطلق باعتباره المثل الأعلى النهائى الذى يجاوز هذه « الكليات المتعينة » الجزئية ويوحد بينها .

الا أن بوزانكت فى الفترة الأخيرة من حياته قد تأثر بـ ف . هـ . برادلى على نحو أكبر مما تأثر بهيجل ، وأصبح أكثر تشككا فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك ما نواجهه فى الخبرة من توحيدات ؛ ومن هنا كانت فردية أى شخص أو أية صورة تتطلب تصورا لنمط من أنماط التوحد يستحيل فيه تمييز الفروق على ذلك النحو الواضح ، ولا يمكن أن تربط فيها العناصر على ذلك النحو العقلى الذى افترضه هيكل .

بول ، جورج : (١٨١٥ - ١٨٦٤) ، ولد فى لينكولن بانجلترا ؛ وهو وإن كان قد علم نفسه بنفسه من أول الشوط الى آخره ، فقد صار رياضيا ممتازا ، وعين فى عام ١٨٤٩ ليشغل كرسي الرياضة بكلية كوينز (كلية الملكة) بجامعة كورك ؛ وكان قد نشر قبل ذلك بعامين كتابا مختصرا بعنوان « التحليل الرياضى للمنطق » أصبح يعد بمثابة الخطوة الرئيسية الأولى نحو المنطق الرياضى الحديث . وعلى الرغم من أن كتابه « بحث فى قوانين الفكر » الذى نشر فى عام ١٨٥٤ قد حظى بشهرة أكبر مما فاز به الكتاب الأول من شهرة ، فإن أهميته ترجع بصفة خاصة الى أن بول قد طبق فيه جبره المنطقى على نظرية الاحتمال .

أثبت من سبقه من الرياضيين ، وخاصة جريجورى وبيكوك ، أن من الممكن استخدام الطرق الجبرية لتصوير علاقات بين كائنات أخرى غير الأعداد ؛ والفكرة الأساسية التى يقوم عليها منطق بول هى استخدام بعض الطرق التى تناظر طرق

أنها تميز العلم من الميتافيزيقا ، وهو لذلك يقترح صيغة معدلة للفكرة التى تفسر الاحتمال بالتكرار النسبى للحدوث ، لكى يجعل العبارات المحتملة الصدق قابلة لأن تدحض وبالتالي تكون عبارات علمية ، ولكنه يضع كذلك تصورا للاحتمال المنطقى - يختلف عن فكرة تكرار الحدوث - وهو تصور يعتقد أنه أنسب لتقدير قيمة الشواهد التى يستشهد بها على صحة فرض علمى معين (انظر كالوناب) . ويشتمل الكتاب - بالإضافة الى ذلك - على نقد عنيف لنظرة بيبكون الى المنهج العلمى (والذى يسميه « بالاستقرائية الكاذبة ») ويبرهن على أن استخدام منهج الاستنباط من الفروض هو الصفة المميزة للعلم الحديث .

وربما كان بوبر أوسع شهرة بكونه مؤلف كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه » (الذى ظهر فى عام ١٩٤٤ وظهرت طبعته الثانية فى عام ١٩٥٠) ، فبالرغم من احتواء الكتاب على نظرات عدة فى منطق العلوم الا أنه قبل كل شئ نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (وبخاصة فلسفات أفلاطون وهيكل وماركس) التى تقلل من أثر الجهد الفردى الإنسانى وتشازك فى الايمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخى ؛ ويعارض بوبر مثل هذه الفلسفات مدافعا عن سير المجتمع سيرا يواجه كل موقف بما يناسبه ، فذلك هو المنهج العلمى السديد الذى نتناول به المشكلات الاجتماعية .

بوزانكت ، برنارد : (١٨٤٨ - ١٩٢٣) ، ولد فى آلنويك بانجلترا ؛ اعتزل التدريس بأكسفورد فى عام ١٨٨١ ليكرس بقية حياته للتأليف وللعمل الاجتماعى ، وكان آخر فيلسوف بريطانى يؤلف نسقا فلسفيا كاملا يستوعب جميع أنماط الخبرة الإنسانية . تأثر فى فلسفته بهيجل على وجه الخصوص ، وهى فلسفة قد أقامها على أساس تصور الفردية اذا فهمنا الفردية بمعنى الانسجام بين مجموعة متباينة من الفروق ، واذا

التقليدى ، وعدد كبير من المشكلات الأخرى الأكثر من ذلك تعقداً .

وفى تطبيق آخر للجبر على القضايا الشرطية، كاد بول يكتشف طريقة قائمة الصدق التى طورها فيما بعد تش . س . بيرس والمناطق المحدثون ؛ وقد طورت أفكار بول على يدى خلفه من المشتغلين فى هذا الميدان وخاصة شريدنر ، ودراسة جبر بول فرع معترف به فى الرياضة المحدثه .

بونافنتورا : (١٢٢١ - ١٢٧٤) ، كان هذا هو الاسم الذى أطلق على جون الفيدانزى الذى أعلن قديسا فى عام ١٤٨٢ ؛ ولما كان بونافنتورا قد ولد فى إيطاليا ، فقد انضم الى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى ، ودرس على الاسكندر الهاليسى بباريس ، وهنا تولى فيما بعد الكرسي الفرنسيسكانى للاهوت معاصرا لقسميه الدومينيكانى توماس الاكوينى ؛ وقد توفى بونافنتورا عام ١٢٧٤ بينما كان مشتركا فى مجمع ليون .

نستطيع أن نجد مبادئه الفلسفية فى شرحه على « أحكام » بطرس اللومباردى بصفة خاصة ، وفى رسالتيه القصيرتين ، وهما : رسالته فى « سبيل النفس الى الله » ورسالته فى « ارجاع الفنون الى اللاهوت » .

وقد كان تاليف بونافنتورا فى باريس معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجموعة الكتب العلمية لأوسطو من وقع على الغرب ، وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها الرشدية فى الجامعات ؛ ويمكننا أن نتفهم موقفه الفلسفى على خير وجه اذا نظرنا اليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيا من جانب رجل كان لاهوتيا قبل كل شئ ، وباعتباره عودة الى صياغة تفصيلية منسقة لما فى كتابات أوغسطين من مضمون فلسفى أفلاطونى . من هنا كنا نجد فى بونافنتورا العرض الصريح

الجبر العادية فى جوهرها ، استخدامها فى تناول المتغيرات تناولا رياضيا بحيث تشير س ، ص ، ع ٠٠٠ الى الفئات ، ويشير الرمز ١ والرمز صفر الى الفئة الكلية والفئة الفارغة على التعاقب (وان لم يكن بول هو الذى أدخل استخدام هذين المصطلحين). واذا كانت « س » - فى منطق بول الرمزى - تشير الى فئة ولتكن فئة الأشياء الحمراء ، فان « ١ - س » او « \bar{S} » - اذا آثرنا الإيجاز - تشير الى الفئة المكملة لها من الأشياء ، وهى فئة الأشياء التى ليست حمراء . ولقد أدخل بول عمليات مقابلة لعمليات الجمع والطرح والضرب فى الجبر العادى ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء ، و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة ، كانت « س ص » اذن تمثل حاصل ضرب الفئتين ، أى الأشياء التى هى حمراء ومربعة معا ؛ أما « س + ص » فتتمثل فئة الأشياء التى اما أن تكون حمراء او مربعة ، ولكن لا تتصف بالصفتين معا . (هذا المعنى الحاسم لعلامة « + » يميز جبر بول عن معظم المؤلفات التالية فى الجبر المنطقى) .

وبهذا التقييم يمكننا أن نشير الى مجموعة محدودة من العبارات ذات الأهمية المنطقية ، فعلى سبيل المثال :

كل الناس قانون

تصبح : س (١ - ص) = صفر أو -
س ص = صفر

(أى أن « فئة الناس الذين ليسوا فانيين ليست فارغة ») .

زد على ذلك أننا نستطيع أن نربط بين هذه التعبيرات ونجرى عليها عمليات منطقية وفقا لقواعد الجبر لكى نستخلص منها تعبيرات أخرى ، وبهذه الطريقة نحل المشكلات المنطقية التى تتضمن علاقات منطقية تقوم بين الفئات ؛ ومن بين هذه المشكلات القياس البسيط الذى ينتمى للمنطق



بویس، آنیسیوس (ح ۴۸۰ - ح ۵۲۴).

المتقن الصياغة للدعوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الانسان بالله ، والعلل المولدة لمعلولاتها ، والنفس من حيث هي جوهر ، ونظرية اشراقية في المعرفة .

كل تأمل صحيح هو في نظر بونافنتورا بحث عن الله ، وقد يبتدىء هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقي الذي يحمل طابع خالقه Vestigia Dei الا أن الانسان لا يستطيع أن يبدأ في احراز المعرفة الحقة الا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التي هي صورة الله imago Die . فالانسان - عن طريق تدريب ذاكرته وعقله وارادته تحت سلطان الاشراق الالهى - ينتهى الى تأمل الله لا بوصفه علة عن طريق معلولاته ، ولكن على نحو مباشر وفي حالة من الجذب .

ولئن كان دونس سكوت قد أصبح فيما بعد أستاذ الفرنسيسكان الرسمي ، فلعل بونافنتورا الأستاذ السيرافيمي كان أصدق تمثيلا لنظرة النظام الفرنسيسكاني ، تلك النظرة ذات الطابع الدينى العميق .

بويس ، انيسوس مانليوس سيفيرنيوس : (حوالى ٤٨٠ - حوالى ٥٢٤) ، ولد فى روما لأسرة كبيرة من الأشراف هي « أسرة أنيسيا » ؛ وقبل بويس أن يشتغل بالخدمة العامة فى حكومة تيودوريك ملك فرع الأوستروجوت بايطاليا ، وبلغ فى خدمته منصبا عاليا ، لكنه اتهم فيما بعد بما يشينه نتيجة لدس سياسى دبره له أعداؤه ، ونفذ فيه حكم الاعدام . وقد ألف بويس أشهر مؤلفاته « العزاء الفلسفى » حينما كان فى السجن؛ الا أن أهمية بويس فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الى تأليفه « العزاء » فحسب ، لكن لعلها ترجع - وبمقدار أكبر - الى محاولته أن يترجم وأن ينقل الى الغرب اللاتينى حكمة الاغريق كاملة .

كان مقصده الذى أعلن عنه هو أن يترجم جميع مؤلفات افلاطون وأرسطو وأن يشرحها ،

لكنه لم ينجز مما أعلن عنه الا ترجمة كتابات أرسطو المنطقية بالإضافة الى كتاب فورفوريوس التمهيدى وهو « ايساغوجى » ؛ الا أن هذه الترجمات ظلت مدى قرون هى المرجع الوحيد الميسور للفكر الغربى للاطلاع المباشر على فلسفة أرسطو .

وفى شرحه الذى كتبه على « ايساغوجى » فورفوريوس ، أباح لميوله الافلاطونية - وان كان يقدم حلولا أرسطية فى مواضع أخرى - أن تنتهى به الى الصياغة الشهيرة لمشكلة الكليات ، وهى كما يلى : « هل الأجناس والأنواع موجودة فى الواقع الغيبى أو أنها لا توجد الا فى العقل والذهن فحسب ؟ » . وقد كانت هذه الصياغة بمثابة نقطة انطلاق ، وحجر عثرة على حد سواء ، فى سبيل الجدل الذى لعب دورا كبيرا فى المرحلة المبكرة من تفلسف العصور الوسيطة .

على أن بويس كان فضلا عن ذلك أداة هامة فى أن ينقل (الى الغرب اللاتينى) معرفة بمناهج اليونان العلمية عن طريق ترجماته ، وتصنيفه للعلوم الرياضية الأربعة وهى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك ؛ هذا البرنامج الرباعى للدراسة الذى يعقب البرنامج الثلاثى ، وهو يشمل النحو والخطابة والجدل ، كان بمثابة خطة منهجية فى التربية عن طريق « الفنون الحرة السبعة » . وبعد أن اكتملت صياغة هذا المقرر الدراسى على يدى كاسيدورس وايزيدور الاشبيلي فيما بعد ، ظل سائدا فيما بعد « العصور المظلمة » فى مدارس الاديرة والبلاط فى الغرب ، حتى أصبح راسخا كل الرسوخ فى النظام الجامعى بالعصور الوسطى .

وقد أصبحت صحة انتساب كتاباته اللاهوتية اليه أمرا مسلما به تسليما كاملا فى الوقت الحاضر؛ وفى هذه الكتابات أيضا يضع بويس لورثته نموذجا للمنهج اللاهوتى وللتطبيق الصارم للمنطق فى تحليل التعاليم المسيحية ، وهو نموذج قد أصبح طرازا يحتذى من تلاه من اللاهوتيين .

مات في فقر نسبي عام ١٩١٤ . ولقد نشر بيرس في أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتابا في الفلسفة ، وظل الكثير من عمله الممتاز غير منشور حتى نشر محررا في « مجموعة أبحاث تش.س. بيرس » (٨ مجلدات : ١٩٣١ - ١٩٥٨) .

نظرية المعرفة :

ان المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر ، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا . وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو اذ اعتبر أن العقل انما يكتشف نظاما كان من قبل موجودا في الواقع ، حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطي وزعم أن النظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده ؛ وتقبل بيرس المشكلة الحديثة وقدم لها حله الخاص.

بدأ بيرس بالقول بأننا على وعى بكوننا نتصل في خبرتنا بالواقع مباشرة ، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر ؛ أضف الى ذلك أننا اذا أردنا اجتناب المفاجئات غير السارة فانه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء ، والى هنا يتفق بيرس مع أرسطو . ولكن من الواضح أننا نتعامل مع الأشياء تبعا لما لدينا عنها من أفكار ، بيد أن أفكارنا ان هي الا تكوينات (عقلية) كونها بعد اختيار عناصرها ، فهي مؤسسة على خبرة جزئية بالأشياء ، هذه الخبرة تكون مصبوعة بتاريخنا وظروفنا ومرمانا . والقول بطبيعة المعرفة الاختيارية أدى ببيرس الى الاتفاق مع كانت على أن العقل يشيد - بمقدار ما - النظام في المعرفة ؛ ثم اخذ بيرس بعد ذلك في بيان أننا لو أمعنا النظر في حقيقة « الفكرة » أو « المدرك العقلي » لاستطعنا التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كل من أرسطو وكانت .

وفي الاجابة عن سؤال : ما هو المدرك

واننا لا نبالغ أخيرا اذا أكدنا أهمية « العزاء الفلسفي » في تاريخ الفكر الأوربي ؛ فليس هناك كتاب لقي اطلاعا أوسع مما لقيه هذا الكتاب من اطلاع ، وقد ترجم في وقت مبكر الى اللغات الدارجة .

في الأقسام الافتتاحية من الكتاب يقدم لنا بويس على لسان السيدة « فيلوصوفيا » (أى الفلسفة) الاجابات التقليدية للحكمة الوثنية من رواقية وأفلاطونية ردا على شكوى بويس مما نزل به من كوارث ؛ ثم يتجه النقاش وجهة ايجابية بفضل ما يعتنقه المؤلف من معتقدات مسيحية ، فيكشف بالتحليل عن أن قوام الخير الحقيقي هو الاتحاد بالله ؛ ثم تتلو ذلك مناقشة للمشكلة الناتجة عن وجود الشر في عالم تحكمه عناية الهية خيرة ، وللصعوبة التي نلقاها اذ نحاول اقامة علاقة بين الفاعل الانساني الحر وعلم الله السابق .

لقد كان كتاب « العزاء » وسيلة لنقل الحكمة القديمة ، كما كان طرازا يحتذى لآلاف السنين التالية أيضا .

بيرس ، تشارلس ساندرز : (١٨٣٩ - ١٩١٤) ، ولد في مدينة كيمبردج بولاية ماساشوستس ، وهو ابن بنجامين بيرس الذي كان في ذلك الوقت رائد أمريكا في العلوم الرياضية . والكثير من نشأة تشارلس الأولى كان علميا ؛ فقد حصل على الماجستير في الرياضيات ، وفي عام ١٨٦١ كان أول من حصل على بكالوريوس العلوم في الكيمياء من جامعة هارفرد ، واتجه الى الفلسفة عن طريق قراءته شيلر ثم سيطر عليه كانت فيما بعد . ولقد اتصل بيرس بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين في زمنه ومن بينهم جيمس ورايت وهولمز ، ولكنه لم يظفر الا بقليل من التقدير الأكاديمي ، ولم يعين قط في أى منصب جامعي دائم ، فامضى معظم الشطر الأخير من حياته في شبه اعتزال حتى

العقلي ؟ صاغ بيرس فى عام ١٨٧٨ قاعدته البرجماتية الشهيرة : « تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع ». وهو يوضح قاعدته بقوله ان فكرتنا عن « النبذ » لا تعنى شيئا « الا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت او غير مباشرة » ، وكذلك أيضا اذا قلنا عن شيء ما انه « صلب » فانما نعنى « انه لن يخدش بوساطة مواد أخرى كثيرة » . ويجعل بيرس رأيه قائلا « ان فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ؛ فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع . ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية .

ونستطيع أن نجعل بإيجاز هذا الجزء من حل بيرس لمشكلة المعرفة بأن معنى الفكرة أو الفرض يكمن فى السلوك الذى يتمخض عنه ذلك المعنى ، فالفرض الذى يمكن تحقيقه فرض صحيح ، وعندما تقودنا أفكارنا الى سلوك لا هو بالذى نؤخذ فيه على غرة ولا هو بالذى نلتسمه فلا نجده ؛ فعندئذ نرى أننا قد تغلبنا على الجانب الذاتى من المعرفة وهو جانب جوهري فيها ، وأن أفكارنا التى نكونها فى أذهاننا لتؤدى الى أفعال تقدر الأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن الفكر .

ولكن لما كانت معرفة الباحث بشيء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة ، فليس يكفى أن يستخدم القاعدة فرد واحد ؛ ولذلك فإن بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة فى البحث الفردى وتكمل مواضع النقص فيها ، كما أن جماعة البحث (وهذه تشتمل على الناس جميعا بما فيهم الباحثون العلميون باعتبارهم الصفوة) تحصل من المعرفة أكثر مما يحصله الفرد الواحد ، وتعمل للتغلب على الأخطاء التى تقع فى التحقيق الفردى ، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا ويكون التصحيح مهمة تعاونية . ولكن حيث أن الجماعة القائمة فى أية لحظة معينة قد تخطئ فيما

وقاعدة بيرس التى صاغها عام ١٨٧٨ تحتوى على الجذور الأولى لآرائه التى جاءت فيما بعد ؛ الا أنه قد غالى فى صياغتها مغالة تستبعد كثيرا من أفكارنا عن الأشياء المادية ؛ فقد ظن للوهلة الأولى أنها لا تترك مكانا لأية فكرة من قبيل الخير الأخلاقى ، فمثل هذه الفكرة الأخيرة – وهى فكرة مهمتها التنظيم – لا تؤدى الى تحقيق حسي مباشر وانما هى تحكم سلوكنا فى معاملتنا مع الأشخاص والأشياء ؛ وعلاوة على ذلك فقد أخذ وليم جيمس والبرجماتيون المعروفون القاعدة بمعنى ادراك الظواهر . ولقد نشر بيرس آراءه فى السنوات الأخيرة وحاول أن يتحاشى كل ما عساه أن يخلط تلك الآراء بمذهب الظواهر ، ومدار تلك المحاولة الرئيسى هو اصراره على أن البرجماتية (أو البرجماتيكية كما سسمى مذهب فى نهاية الأمر ليميزه من مذهب جيمس والآخرين) تذهب الى أن الفكرة يكون لها معنى من خلال أى سلوك عملي

والرأى القائل بأن المعرفة تناشد غاية مثل وتلك
اضافة قيمة . (٣) ولكن لابد من التسليم بأن
بيرس ترك كثيرا من المسائل المنطقية دون أن يمسها،
كما أنه لم ينسق نتائجها التي انتهى إليها تنسيقا
فيه أدنى درجات الكفاية .

المقولات :

أراد بيرس ، شأنه في ذلك شأن
أرسطو ، أن يضع تصنيفا لأوجه الحقيقة الرئيسية
من خلال نظرية في المقولات ؛ إلا أن مقولات
أرسطو كانت مقولات موضوعية أو كانت تصورات
أقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات
الخبرة ، ولهذا اعتقد بيرس أننا بالقياس الى زمننا
نحتاج الى مقولات تغبر عن جوانب العالم تعبيرا
نستمد من خبرتنا الحسية المباشرة ، ومن ثم صاغ
ثلاث مقولات من هذا القبيل : مقولة الرتبة الأولى ،
ومقولة الرتبة الثانية ، ومقولة الرتبة الثالثة .

أما مقولة الرتبة الأولى فهي المظهر التلقائي
للأشياء ، وتتمثل بوجه خاص في جيشان العقل
الحر وهو يصوغ الفروض العلمية ، وهي تشير الى
ما في الكون من حياة ونمو وتنوع . وفي أي مثال
من أمثلة «الرتبة الأولى» - كما في حالة فعل الشعور
المباشر قبلما يكون موضوعا للتأمل - توجد وحدة
لا تمايز بين أجزائها ، بيد أن الغيرية وما ينتج
عنها من نزاع هي أيضا أحد وقائع الخبرة التي
لا يمكن انكارها ، وهنا تأتي مقولة الرتبة الثانية .

ومقولة الرتبة الثانية تشير الى عنصر الثنائية
في الخبرة ، طالما أن المقاومة تفترض سلفا وجود
كائن آخر - أي وجود كائن ثان - ومن خلال هذه
المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجي « ذلك
النوع من الوجود الذي يكمن في مقاومتنا لشيء
آخر ... فالشيء بلا معارضات لا يكون له وجود
بحكم الأمر الواقع » ؛ وبهذا المعنى لا يكون الوجود
محمولا بل شيئا ما يختبر بالارادة ويدرك
بالاحساس ونحن بصدد وجه « الواقع المتجسد »

يتعلق بموضوع ما ، وهي على أية حال لن تعرف
عنه كل شيء ، فعلى كل باحث أن يتصور بحثه
داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهي
والذي تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو .
ومن ثم فإن الجماعة تنشده الصدق باعتباره معيارا
أقصى تضعه نصب الفكر ، والباحثون عن الصدق
يتجهون دوما نحو مرتبة من المعرفة الكاملة ولكنهم
لن يبلغوا تلك المرتبة أبدا . على أن ذلك لا يتنافى
بصورة مطلقة مع وجود معرفة يقينية ، فنحن
نستطيع مثلا أن نثق بأن نابليون قد عاش ،
ولكننا نستطيع أن نستمر استمرارا لا ينتهي في
تحصيل معرفة عن حياته .

والحاجة الى الأمانة في التحقق الدقيق من
صدق المعلومات من أجل تكامل التعاون مع الآخرين،
ومن أجل الحب الحقيقي للصدق قد أدت ببيرس الى
الاعتقاد بأن الصدق لا ينظر فيه عقليا فحسب ،
بل يجب أن يكتسب أخلاقيا كذلك . وليست
البداية الجادة للبحث تتطلب حكم النفس وحده ،
بل ان طبيعة معرفتنا التي تتسم بالجزئية
وبالاقتصار على جانب دون جانب تحتاج أيضا الى
ضبط النفس ، وذلك عندما نزن ما نعرفه عن
شيء ما في مقابل ما عسى أن تكشف عنه الخبرة
في المستقبل بالنسبة الى ذلك الشيء ؛ وبعبارة
أخرى فإن العمل الذي نؤديه في تكوين أفكارنا
واستخلاص النتائج منها وتحقيق هذه النتائج ،
يجب أن يتم في روح من ضبط النفس والتعاون
داخل جماعة الباحثين ، وبإزاء المحيط الاجتماعي
الذي يضع للصدق معيارا أقصى ينشده الباحثون .
ولنا أن نلاحظ عندما نبلور هذا الفصل : (١) أن
تأثير العلم الحديث على نظرية المعرفة عند بيرس
واضح (أ) في نظرته الى الأفكار على أنها جميعا
مماثلة للفروض العلمية التي نقيمها ويكون من
الممكن تحقيقها (ب) في نظريته عن البحث
التعاوني . (٢) أنه حل مشكلة الذات والموضوع في
الفلسفة الحديثة بأن قدم نظرية دينامية عن الصدق
تفسح مكانا للبحث التجريبي والجهود الأخلاقية

من أوجه العالم ، وبصدد الفردية المحض وقصور كل شيء فردى بازاء كل شيء آخر . ومع ذلك فإن التلقائية والمقاومة لا يستنفدان خبرتنا عن الحقيقة الخارجية لأن هناك الاستمرار أو الاطراد .

ومقولة الرتبة الثالثة تتناول الاستمرار وبخاصة الاستمرار فى الفكر ، اذ استمرار الفكر يكشف لنا عن ضروب الاستمرار التى عسى أن نجدها فى النواحي الأخرى . ويطلق بيرس على مقولة الرتبة الثالثة اسم « القانون » ؛ وهو يعنى بذلك أننا نستطيع أن نتأمل فكرة مثل فكرة «نبذ» أو فكرة « صلب » لنرى أنها تنطبق على أشياء كثيرة ، وأن هذا ليدل على أن ثمة اطرادا فى عالم الأشياء ، وأن هذا الاطراد هو الأساس فى القانون . ويتحدث بيرس عن «القانون» أو «المبادئ العامة» كما لو كانت «فعالة» فى الأشياء فيقول ان ما نكتشفه من اطرادات فى عالم الواقع لا يكون له معنى بالقياس إلينا الا بمقدار ما نستطيع نحن أنفسنا أن نعمل فى ضوءه عملا مطردا ، وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتصور قوانين الكون على أنها مشابهة لعاداتنا الخاصة فى العمل ؛ ولنا أن نلاحظ هنا أن « مقولة الرتبة الثالثة » تتصل اتصالا مباشرا بنظرية المعرفة عند بيرس .

ولقد أراد بيرس بمقولاته أن يوجه الانتباه الى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية ، وهى الملامح التى لا بد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقى . وقد أعلن أن كل مظهر من المظاهر الثلاثة انما يوجد فى كل خبرة من الخبرات الحية، وأن كنا سنرى فى القسم التالى أن بيرس قد ذهب الى القول بأنه فى مثال واحد يمكن أن توجد المقولة الأولى فى حالة خالصة بدون المقولتين الأخرين .

الله ، النفس ، الخلود : (١) الله : قبل بيرس فكرة الله الذى هو ذات مشخصة وقادر قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفى ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن ؛ وسوف نشير باختصار الى ثلاثة من هذه الطرق : (١) ان التنوع

الحى فى الكون والتلقائية التى تجد أعلى تعبير عنها فى الشخصية الانسانية يساعدنا على أن « نرى » (وهو يستعمل الكلمة بمعنى واسع) تلقائية لا متناهية ، أو « رتبة أولى » لا متناهية ، نراها فى الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى . (ب) من الواضح أن نظام الغائية الدينامية موجود فى العالم ، وأن الطريقة التى أعد بها العقل الانسانى لكى يفسر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم انما تكشف عن هذه الغائية فتتجلى أوضح ما تكون . والتفسير الوحيد الكامل لتكثيف أجزاء العالم بعضها مع بعض وللتكثيف القائم بين العقل والعالم هو أن « عقلا » مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها ؛ ويضيف بيرس أن فرض التطور يؤيد ذلك ، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافى الذى يسمح بالتطور العشوائى غير الموجه من العماء الى النظام الحاضر . (ج) عندما نفكر فى فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاق ، نرانا مسوقين بالتدريج الى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذى يمكن أن يفسر به الوجود ؛ وأن الاعتقاد الفطرى فى الله ليلانم كل حركة فى طبيعتنا، كما أن ميلنا الى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض .

ويخلص بيرس الى أن الله غير محدود العلم والقدرة ، فلا شيء يقاوم وجوده (ليس له مقولة الرتبة الثانية) وهو فوق كل نظام ذهنى (أى ليس له مقولة الرتبة الثالثة) ولكننا مرغمون على أن نتصوره فى صورة الانسان الى حد ما . وليس مثل هذه التشبيهية زائفا بل هى أقرب الى المجاز ؛ وإن لها ما يسوغها فيما تقصد اليه على شرط ألا نحاول أن نجعل مشابهننا لله مشابهة مسرفة فى دقتها . ولا بد لنا أن نلاحظ هنا أن بيرس قد وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الموجود اللامتناهى ولكنه نجح فى تحاشي الوقوع فى أحبولة الاله الساكن سكون الحقائق الهندسية ، وقال باله يستطيع الانسان أن يدخل معه فى علاقة حية .

٢ - النفس: رفض بيرس النظرية الديكارتية القائلة ان النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية ، وأصر على صلات « الذات » بغيرها من الناس وبالكون اصرارا بلغ به الجبد الذى اذا ما قرأ قارئ بضغ فقرات فقط فقد يظن أن بيرس رفض القول بالنفس الواحدة . ولقد شدد بيرس كذلك على أننا يجب أن نوضح أفكارنا الخاصة بأنفسنا فهي بالنسبة لنا بمثابة الرموز شأنها في ذلك شأن أشياء الكون وكلمات الآخرين؛ ولكنه اذ يرفض القول بالنفس الديكارتية لا يجد مكانا للرأى المتداول عندئذ بين البرجائين الآخرين، والذى يرد الشخصية الانسانية الى « حزمة من العادات » ، وبدلا من ذلك ذهب الى أن ضبط النفس الأخلاقى يضيف على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التى نسميها الشخصية ؛ وفضلا عما تقدم فان « الوحدة يجب ادخالها باعتبارها مركزا للعادات » .

واخيرا فان مقولة الرتبة الاولى تفترض سلفا حدا أدنى من الوحدة ، ومقولة الرتبة الثانية تقوم على النفس من حيث هى مميزة عن أى شئ آخر ، ومقولة الرتبة الثالثة فى طبيعة النفس تشير الى الاستمرار الموحد فى التفكير الانسانى ؛ وباختصار فان بيرس قد قبل النفس الموحدة ولكنها نفس ذات وحيدة أكثر تعقيدا من تلك التى قالت بها الفلسفة الديكارتية .

٣ - الخلود : لم يقرر بيرس قط لنفسه رأيا ثابتا فى الخلود ، ففى مطلع حياته سلم بأنه مما يؤيد الخلود أن المادية قد فشلت فى تفسير الكثير من مسائل الكون ، بيد أنه مما يقننها اعتماد العقل فى نشاطه على الجسم . وبمضى السنين شدد بيرس أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية باعتبارها برهانا على الخلود الشخصى ، ولكنه لم يبلغ فى هذا الاتجاه الى الحد الذى يقول معه ان مثل ذلك البرهان قاطع .

ولقد كان لبيرس فى أثناء حياته قليل من

التأثير الحقيقى ، اذ أشاع وليم جيمس صورة للمذهب البرجماتى استمدتها عن سوء فهم لمبدأ بيرس البرجماتى ، ولاصراره على بذل الجهد الأخلاقى فى البحث عن الصدق ؛ وتدين نظرية رويس فى اللامتناهى الاجتماعى بالكثير لتعاليم بيرس بشأن جماعة الباحثين وان كان بيرس قد رفض منطق رويس بحجة أنه مقوت ؛ كما أخذ ديوى ببعض التأكيدات التجريبية التى جاءت فى منهج البحث عند بيرس . بيد أن فلسفة بيرس العامة لم تحدث - بصفة عامة - أى اثر حتى نشرت حديثا « مجموعة أبحاثه » ، لكنه قد أصبح فى الوقت الحاضر موضوعا لتعليقات كثيرة - على أقل تقدير - وبخاصة فى الولايات المتحدة ؛ أما فى أى اتجاه سيكون تأثيره أقوى فمسألة سابقة للأوان .

البيرونى : هو محمد أحمد أبو الريحان البيرونى ، ولد عام ٩٧٣ م بخوارزم وتوفى بغزنة فى أفغانستان عام ١٠٤٨ فهو من أصل فارسى ؛ ولا نكاد نعرف عن حياة طفولته وشبابه شيئا . وذهب البيرونى الى الهند فى صحبة السلطان محمود الغزنوى ابان حملاته على تلك البلاد ، وهناك أخذ البيرونى يدرس اللغة والثقافة الهنديتين ، فدرس جغرافية الهند وعلومها ودينها ، وألف فى ذلك كتبا كثيرة لعل أهمها هو « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مردولة » ، وهو كتاب أحاط فيه بثقافة الهند من جميع أطرافها ؛ ويشتمل على ثلاثة أقسام : قسم خاص بالفلك ، وقسم خاص بالرياضة ، وقسم خاص بالفلسفة .

كان البيرونى مثال العالم المسلم فى أرقى مراتبه ، اذ كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا ؛ وكان فوق ذلك صاحب منهج علمى ؛ ففى مقدمة كتابه « الآثار الباقية » يبين كيف أننا اذا طلبنا العلم وجب علينا أن نصفى عقولنا من جميع العوامل التى



بیکن، فرنسیس (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶).

كان سيكون محافظا و متمسكا بالتقاليد من نواحي عديدة كزميله الفرنسي سكاني بونافنتورا ، ولم يكن أقل من هذا مراعاة للدين وكان يعدله اقتناعا بتفوق المعرفة اللاهوتية، الا أنه كان يختلف عن بونافنتورا في موقفه من العلم الجديد .

فبينما كان في استطاع بونافنتورا أن يرى في العلم الجديد مجالا جديدا - وقد يكون مهما - للبحث الانساني ، ولكنه مجال من المحال أن يؤدي في المدى الطويل الا الى صرف الناس عن ذلك النشاط التأملى الذى ينبغى أن يطمحوا اليه جميعا ؛ لم ير ليكون في العلم الجديد مجرد مادة معرفية جديدة بل رأى منهجا جديدا للبحث ، منهجا لابد أن يحول طريقة تناول العلم والمعرفة تحويلا أساسيا ، وذلك بتطبيق الطرق الفنية الرياضية والتجريبية في دراسة الفلسفة واللاهوت .

ويستطيع القارئ أن يجد أكثر كتاباته تميزا له في مؤلفه « الكتاب الكبير » الذى يصوغ فيه - وفي مؤلفين آخرين له أقصر من هذا الكتاب هما « الكتاب الصغير » و « الكتاب الثالث » - أقول انه يصوغ في كتبه هذه آراء بصدد الطريقة التى ينبغى أن تتبع فى الاشتغال بتلك المهمة العاجلة ، مهمة اصلاح تدريس الحكمة المسيحية . وقد كتب ليكون هذه المؤلفات استجابة لطلب البابا كليمنت الرابع ، وكان يحفره فى تأليفها ما كان يحلم به من زعامة سياسية ستناول الى القرب نتيجة لتقدم العلم . لكن كليمنت توفى وبقيت آمال ليكون محبطة ؛ فلقد كان من سوء طالعاه أنه اقتنع بما للدراسات الوضعية والعلمية من أهمية فى مجال التطبيق قبل أن تصبح هذه المعرفة ممكنة من الناحية العملية بزمان طويل .

بيكون ، فرنسيس : (١٥٦١ - ١٦٢٦) ، ولد فى ظل البلاط الانجليزى الذى خيم على حياته بأسرها ؛ تلقى تعليمه فى كيمبردج ، وقبل فى

تؤدى بنا الى الزلل ، فنتحرر من التقاليد التى قد تعميها ، ومن الرغبات التى تغرينا بأن نضحى الحقيقة من أجل دوافع شخصية . وللبيرونى مقالات علمية كثيرة عن الأرقام الهندية وعن الأسطرلاب وعن الأفلاك ، وقال بأن الأرض كروية وأن جميع الأجسام تنجذب نحو مركز الأرض . وفى كتابه « القانون المسعودى » جمع بحوثا فى الفلك وحساب المثلثات وصورة الأرض وأبعادها وحركات الشمس ومنازل القمر وحركات السيارات ومقاماتها وأبعادها عن الأرض وعظم أجرامها وغير ذلك .

وكان البيرونى صيدليا طبيبا ، ألف فى الادوية وفيما قاله الأطباء عنها ؛ وكان معاصرا لابن سينا ودارت بينهما رسائل ؛ وللبيرونى بحوث مستفيضة فى الطبيعة ؛ والى جانب هذا كله كان مؤرخا له رأى فى كتابة التاريخ ، فهو يرى أن أخبار المتقدمين قد دخلها من العبث والفساد ما يثير الشك فى صوابها ، بحيث ينبغى أن يعاد النظر فيها نظرا عقليا ، فيرفض منها ما يجافى العقل لأن طبائع الأشياء تجرى على سنن معلومة ؛ فهو لا يترك نفسه فريسة للخرافات مهما كان مصدرها .

حاول البيرونى أن يوفق بين الفلسفة الفيثاغورية والافلاطونية والحكمة الهندية وغيرها من مذاهب الصوفية ؛ وللبيرونى مذهب تجريبى فى المعرفة خلاصته أن العلم اليقيني يجيء عن اخساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى .

بيكون ، روجر : (حوالى ١٢١٤ - حوالى ١٢٩٢) ، ولد فى إنجلترا . ان حياة بيكون العملية الطويلة التى قضى جانبها منها فى أكسفورد وجانبها آخر فى باريس لتستوعب تلك الفترة الحيوية من القرن الثالث عشر بأكملها ، حينما انتهى الفكر الغربى أخيرا الى تمثيل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين .

سلك المحاماة فى ١٥٧٥ ؛ وفى عام ١٥٨٤ حصل على مقعد فى مجلس العموم بمعونة عمه لورد بيرجلى؛ وقد اتخذ اسكس صديقا - وكان اسكس هذا صفى اليزابيث فحاول دون توفيق أن يفوز له فى عام ١٥٩٣ بمنصب النائب العام ، بحيث يقدم فى ذلك على سير ادوارد كوك .

الا أن حظ بيبكون قد تحسن فى حكم جيمس الاول ، فقد عين فى عام ١٦٠٧ وكيلا للنائب العام ، ثم نائبا عاما فى ١٦١٣ ، وفى عام ١٦١٧ عين حافظا للخاتم الأعظم ، وفى ١٦١٨ عين قاضيا للقضاة ؛ كما أنعم عليه أيضا برتبة « بارون فيرولام لفيرولام » ، وفى ١٦٢١ أنعم عليه برتبة « فيكونت سانت ألبانس » . وبعد أن تقلد بيبكون هذا الشرف الأخير بثلاثة أيام ، اتهم بالرشوة وثبتت عليه التهمة من الوجهة القانونية ، وخلع من وظيفته ؛ فلقد قبل هدايا من المتقاضين كمادة رجال القضاء فى ذلك العصر ، ونستشهد بما قال فى هذا الصدد إذ قال : « لقد كنت أعدل قاض شهادته انجلترا فى الخمسين عاما الماضية ، لكن اللوم الذى وجه الى كان أعدل لوم وجه فى البرلمان فى الأعوام المائتين الماضية » . توفى بيبكون فى ١٦٢٦ فى ماواه ، حيث كان مشغولا بمشروعاته العلمية .

اعتقد بيبكون على الدوام أن مقصده من سعيه الى الارتقاء فى عالم السياسة هو تحسين حالة الانسان ، وذلك بأن يستخدم ثروته ونفوذه للنهوض بقضية علم جديد يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الغاية . لكنه لم يستطع - رغم محاولاته المتكررة - أن يحصل على كلية أو مؤسسة ملكية لذلك . وكان بيبكون يحيا حياة مسرفة حتى لقد عاقته الديون التى تراكت عليه من أن ينفق الكثير على الارتقاء بالعلم إبان حياته ، كما حالت بعد موته دون تحقيق وصيته التى أوصى فيها بمنح من ماله تنفق على تدريس الفلسفة الطبيعية فى اكسفورد وكيمبردج .

وكذلك اضافاته الفعلية التى أسهم بها فى البحث والعلم كانت بدورها ناقصة ؛ فهى أقرب الى الآمال التى تتخذ صورة البرامج التخطيطية منها الى الانتاج العيى ، وفى عام ١٦٠٣ وضع بيبكون أساس « اصلاحه الكبير » فى كتابه « فاليريوس ترمينوس » ، وفى كتابه « مقدمة لتفسير الطبيعة » الذى أتبعه بكتابه « فكر وانظر » . أعلن بيبكون أنه قد وضع منهجا جديدا للكشف العلمى ، مؤداه أن عددا من التواريخ الطبيعية المسببة ومجموعات من الحقائق ينبغى أن تجمع ، والأفضل أن يجرى هذا فى كلية جامعية ، وأن تفسر هذه التواريخ والحقائق بعناية ؛ وإبرازه على هذا النحو لأهمية التاريخ الطبيعى ولأهمية منهج جديد للعلم يتخلل كتابه « ترقية العلوم » (١٦٠٥) ، كما نجد فى الكتاب نقدا للمفكرين السابقين ودعوات حارة الى استخدام المعرفة لتحسين حالة الانسان فى هذا العالم .

وكان هذا تمهيدا « للإصلاح الكبير » نفسه الذى كان مقدرا له أن يتألف من ستة أجزاء ، يجرى فيها كتاب « ترقية العلوم » قسما كبيرا من الجزء الأول ؛ والخطبة التى وضعها بيبكون لهذا الإصلاح تشتمل على ستة أجزاء هى كما يلى :

١ - تصنيف ومراجعة للعلوم الحالية يؤدى الى تبيان ما بينها من فجوات ؛ وقد حقق بيبكون هذا الجزء من خطته فى كتابه « كرامة العلوم وتنميتها » (١٦٢٣) .

٢ - منهج استقرائى جديد من شأنه أن يجعل العقول الانسانية فى مستوى واحد من حيث قدرتها على تفسير الطبيعة ؛ (وقد وضع تخطيطا تقريبيا لهذا المنهج فى كتابه « الآلة الجديدة » أو « الأورغانون الجديد » ١٦٢٠) .

٣ - تاريخ طبيعى أو مجموعة من الوقائع الطبيعية والتجارب تنظم وفقا للمبادئ التى وضعت فى الجزء الثانى .

فى « التخطيط والموضوع » وكلتاها كانت بمثابة الاستشراف لاصلاحه الكبير .

على أن أهم ما أسهم به سيكون فى الفلسفة كان فى ميدان المنهج العلمى ؛ فقد كان من أقوى المتبردين على التقاليد الأفلاطونية والأرسطية وأجلهم بياناً ، وحاول من نواح كثيرة أن يحيى فلسفة مادية قريبة من مادية ديموقريطس .

فلقد زعم أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته لكنه لا يكشف عن شىء جديد ويجر التجربة من ورائه جراً كأنها الأسير ؛ يضاف الى ذلك أن العلل الغائية التى يستخدمها فى تفسيراته قد أفسدت الفلسفة على نحو عجيب ، ذلك أن هذه العلل لا تصلح الا لتفسير الشئون الانسانية . وكذلك المدرسة الفكرية البديلة - وهى المدرسة العقلية التى تستمد أصولها من افلاطون - هى بدورها غير مجدية ؛ فما كان سيكون ليثق أدنى ثقة بما للمنهج الهندسى من بديهيات مجردة ، فالتعريفات لا تستطيع أن تبرئ الطبيعة والأشياء المادية مما فيها من شر لأنها هى ذاتها تتألف من ألفاظ ، ولا ينتج عن هذه الألفاظ الا مزيد من الألفاظ « ليست الألفاظ الا صوراً للمادة ، فما لم تدب فيها حياة العقل والاختراع ، فإن الهيام بحبها كالهيام بحب صورة » . والفلاسفة العقليون كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم ؛ على أن التجريبيين الغلاظ ليسوا بأفضل من هؤلاء لأنهم كالنمل يجمعون المواد دون ما هدف ؛ أما النحل ، فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية . فالنظام هو سر الأمر كله ؛ فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعى واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقاً لقوانين محددة .

على أن الباحث فى محاولته أن يحل التفسيرات المنظمة محل الأحكام المبتسرة الخرقاء عن الطبيعة ، يواجه أنواعاً من القصور راسخة فى العقل البشرى ، هذه الأنواع من القصور يسميها

(وكان هذا الجزء مكوناً فى معظمه من شذرات متفرقة ، وهو يتألف من كتابه « تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى » ١٦٢٠ ، وكتابه « التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون » ١٦٢٢ ، وكتابه « غاية الغايات » ١٦٢٧ ، الذى كان مجموعة غريبة من الوقائع والخرافات) .

٤ - سلم العقل ، الذى أراد له ليكون أن يتألف من أمثلة على منهجه قد اكتملت صياغتها ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « سلم العقل أو المحيط الهادى ») .

٥ - تعميمات يتوصل إليها عن طريق التاريخ الطبيعى دون استخدام لمنهج سيكون فى تفسير الظواهر ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « مقدمات أو طلائع الفلسفة الثانية ») .

٦ - الفلسفة الجديدة أو العلم الموجب ويتألف من العلم الكامل بالطبيعة ، وكان من المناهج المتضمنة فى الجزء ٢ .

(ولم يبق من هذا الجزء شىء ، ولعل لهذا دلالة) .

وقد كتب ليكون مؤلفات أخرى كثيرة لا تندرج فى نطاق اصلاحه الكبير ولا يمكن عدّها تمهيداً له أو نتائج متفرعة عنه ، وأشهر هذه المؤلفات كتابه « أطلانطس الجديدة » (وهو ما أسهم به فى ميدان الفكر الطوباوى) ، وكتاب « حكمة القدماء » (١٦٠٩) ، وكتابه « فى المبادئ والأصول » (١٦٢٣ - ٢٤) الذى يتضمن محاولته أن يستبدل بالتقاليد الأفلاطونية والأرسطية نظرية من نوع أقرب الى المادية مستمدة من ديموقريطس . كما كتب فى تفنيد الفلاسفة السابقين مؤلفه الذى عنوانه « تفنيد الفلسفات » (١٦٠٨) وهو رسالته فى « أوهام المسرح » . وله أيضاً عدة شذرات أخرى مثل « أحداث الزمان » ، ومقالته

المثال - أن الحركة هي علة الحرارة أو « صورتها » .
(هذه القوائم على شبه كبير بما يقابلها لدى
ج . س . هل من طرق يسير بعضها مع بعض وهي
طريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير
النسبي) .

ومن أكثر المسائل إثارة للخلاف في دراسة
بيكون ، تلك المسألة التي تتعلق بماهية « الصور »
والتي رأى بيكون أن مهمة الفيلسوف الطبيعي هي
أن يكشف عنها ؛ فقد فرق بين الفيزيكا التي
تبحث في العلل الفاعلة والعلل المادية لكنها
« لا تمس حدود الأشياء التي هي أعمق جذورا
(من العلل الفاعلية والمادية) بكثير » - نقول انه
قد فرق بين الفيزيكا و الميتافيزيكا التي تبحث
في « الصور » ، وهذه الصور هي « طبائع »
نشوتية ومولدة على حد سواء ؛ فالحرارة - على
سبيل المثال - ليست الا صورة محددة من طبيعة
أشمل في أصولها النشوتية ، وهي « الحركة » ،
وهي أيضا على نحو ما « تتولد » بالحركة . مثل
هذه الصور لا تبدو كعلل أرسطو الصورية ، لأن
صور بيكون مولدة لغيرها من الطبائع ولا يقتصر
الأمر على كونها مقترنة بالمادة ؛ وكثيرا ما يشير
الباحثون الى أن بيكون كانت تجول بخاطره صورة
بدائية من نظرية ذرية قريبة من نظرية
ديموقريطس ، وذلك لأنه أثنى على ديموقريطس ؛
الا أن هذه « الصور » أمور يمكن ملاحظتها
واستكشافها بأعداد القوائم ، في حين أن الذرات
لا يمكن ملاحظتها .

وأيا ما كانت الشكوك التي تحيط بماهية
هذه الصور ، فمحال أن يكون هناك شك في أن
بيكون كان متحمسا لمشروعات من نوع على يمكن
أن تتيحها لنا معرفتنا بالقوانين التي تتحكم في
ارتباط هذه الصور ؛ فلقد كان بيكون من أوائل
الذين أكدوا أن المعرفة تمكن الإنسان من التسلط
على الطبيعة حتى لقد نودى به رائدا لكل من مذهب
المنفعة والماركسية من هذه الناحية . كان

بيكون « أوهام الجنس » ؛ ففي الناس ميل الى
التسرع في التعميم ، والى أن يجدوا من الأمثلة
ما يناسب أغراضهم ، والى أن يكونوا أسرع
مبادرة الى تصديق ما يفضلون ؛ لهذا أكد بيكون
أهمية البحث عن المثل الجزئي السالب ، أعنى
أهمية السعى على نحو منهجي منظم وراء الحالات
التي تكون استثناءات للتعميمات ؛ كما ترجع
أوهام الجنس أيضا الى أنواع أخرى من القصور
كمعجز جهازنا الإدراكي . لكن هنالك بالاضافة
الى ذلك « أوهام الكهف » ؛ وهي عيوب لا ترجع
الى الطبيعة البشرية عامة بقدر ما ترجع الى الفروق
والخصائص الفردية سواء كانت فطرية أو مكتسبة.
ثم هنالك « أوهام السوق » ؛ وهي تنتج عن
الألفاظ والجمل التي تفسد تفكيرنا وتثير الخلط
فيه ، وخاصة الألفاظ الغامضة والألفاظ التي
لا تصف شيئا . وهنالك أخيرا « أوهام المسرح »
التي تنشأ نتيجة للمذاهب الفلسفية . ولا يمكننا
علاج هذه المعوقات بأن نكتفى بكشف ما يقوم به
الآخرون من استدلالات فاسدة ، ولكن ببسط منهج
البحث الجديد على نحو واضح لكى يستخدمه
الجميع .

ويتألف هذا المنهج من تجميع الوقائع وتناولها
على نحو معين ؛ افرض أننا نبحث عن علة الحرارة ،
علينا أولا أن نرتب قائمة « للحضور » بحيث
تحتوى جميع الأمثلة المعروفة التي توجد فيها ظاهرة
الحرارة ؛ ثم علينا أن نضع قائمة « للغياب » ندرج
فيها من الحالات الجزئية ما يقابل تلك الحالات التي
وضعناها في قائمة الحضور ، ولكن تختلف عنها
من حيث ان الطبيعة البسيطة ، أى الحرارة ،
معدومة فيها ؛ وعلينا أيضا أن نرتب قائمة
« للفتاوت في الدرجة » تحتوى على الحالات التي
توجد فيها الحرارة على درجات متفاوتة . وقد
نستطيع بفحص القوائم أن نجد طبيعة مولدة
تتمشى مع النتيجة أو الطبيعة المتولدة حضورا
وغيابا وتفاوتا في الدرجة فيمكننا حينئذ أن نضع
تفسيرا أو « نتيجة مبدئية » ، فنرى - على سبيل

بيكون يعتقد أن الهدف من « اصلاحه الكبير » هو « معرفة الأسباب والحركة الخفية للأشياء ، وتوسيع حدود المملكة الانسانية توسيعا من شأنه أن يتيح لنا التأثير في كل الأشياء الممكنة » ؛ وكان يؤمن بالمثل الأعلى للكيميائي ، وهو تحويل العناصر التي من نوع معين الى عناصر من نوع آخر ؛ لكنه كان يعتقد أن مثل هذه المهمة لابد أن تقوم على فهم كامل « لما هو ثابت وأبدى وكل في الطبيعة » .

ولقد فات ببيكون - ثانيا - أن يفرق بين « الأحكام المبتسرة » الخرقاء من ناحية وافترض الفروض العلمية من ناحية أخرى؛ ذلك أنه لا سبيل الى جمع الوقائع دون فرض ما ودعك من نظرية مكتملة التكوين . وقد استغل هيوول ، المنطقي الذي عاش في القرن التاسع عشر ، هذا الخطأ في فكرة ببيكون وضخمه الى حد كبير .

يضاف الى ذلك - ثالثا - أن ببيكون كان على جهل عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى في تطوير نظرياته ؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقي ، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية ، وقاته أن يتبين أهمية العمل الذي قام به هارفي ، ولم يكن يفهم من مؤلفات مفكرى القارة الأوروبية من أمثال كبلر وجاليليو الا القليل ؛ هذا العجز عن ادراك أهمية الرياضة قد أدى به الى اغفال دور الاستنباط في العلم ، لأنه كثيرا ما يحدث - عندما يراد تمحيص نظرية ما - أن تكون هناك رحلة استنباطية طويلة تقطعها مستعينين بالرياضة فيما بين المسلمات من ناحية وما يترتب عليها من نتائج يمكن تمحيصها عن طريق الملاحظة من ناحية أخرى.

الا أن ببيكون لم يلق من النجاح الفعل الا القليل سواء في تطوير علمه الأساسى أو في افتتاح كلية ترعاه ؛ لكنه ألهم الكثيرين بعلمه الذي يرمى الى تحسين حالة الانسان عن طريق استخدام المنهج العلمى . فالجمعية الملكية التي تأسست في عام ١٦٦٢ كانت ببيكونية في روحها ، فقد جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمختصرات ذات النفع العملى ؛ ذلك أنها قد تأسست على أيدي المتطهرين الذين كانوا يعتقدون مثل ببيكون أن في وسع العلم أن يكشف عن زوائج خلق الله ، وأن يستخدم لتحسين حالة الانسان .

ولقد تجاهل ببيكون - أخيرا - ما يتصل « بتبرير » الاستدلال الاستقرائى من مشكلات صارت مثارا لقلق الفلاسفة منذ هيوم .

ولم يقتصر تأثير ببيكون على تطور العلم فحسب ، بل أثر أيضا في تصور المعرفة والمنهج العلمى على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية كما تتمثل فى لوك ، وباركلي ، وهيوم ، وج. س. مل ، وورسل .

وترجع أهمية ببيكون فى تاريخ الفكر الى أنه قد أكد أهمية إقامة العلم على أساس من الملاحظة ، وأهمية البحث عن المثل السلبى (الذى ينفى التعميم) .

ولقد وجه النقد الى عرض ببيكون للمنهج العلمى على أيدي من تلاه من المفكرين من نواح أربع على أقل تقدير ؛ فهو - أولا وقيل كل شيء - قد أخطأ حينما اعتقد أن هناك منهجا « استقرائيا » من شأنه أن يجعل جميع الناس سواء من حيث القدرة على الوصول الى تعميمات لها ما يدعمها من البراهين ؛ فقد تكون هنالك طرق لتمحيص التعميمات متى توصلنا إليها ، لكن ليس هناك من خطط تصف لنا كيف نصل إليها مقدما .

(ت)

التجريبية : تعنى كلمة « التجريبية » فى استعمالها المؤلف (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية empiria = التجربة) استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية بدلا من أن

تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها . لكن هذه الكلمة لا تستخدم في الفلسفة الا بمعنى جـد مختلف عن معناها المألوف ، وهو معنى اصطلاحى ، وذلك لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة ؛ وقد كانت « التجريبية المتطرفة » هي الاسم الذى أطلقه **وليم جيمس** على تفسيره الخاص لهذه النظرية .

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة ، من أهمهم **لوك** ، و**باركلي** ، و**هيوم** ، و**جون ستيوارت مل** ، ذلك أن التجريبية لم تتمكن قط من القارة الأوروبية على الرغم من أن حركات فلسفية من قبيل حركة **الموسوعيين** فى فرنسا كانت تستلهم أفكارا تجريبية . هذا بينما كانت التجريبية فى بريطانيا هي التقليد السائد فى الفلسفة منذ القرن السابع عشر ؛ يضاف الى ذلك أن تجريبى القارة - كالفرنسى **كوندياك** - كانوا متأثرين على نحو مباشر أو غير مباشر بالفلسفة البريطانية .

ان المبادئ العامة للتجريبية تتعارض أساسا مع مبادئ الفلسفة العقلية ، وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب **ديكارت وسبينوزا وليبنز** . فثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقلين والتجريبيين ، يتعلق أولهما بالمدرجات القبلية (أو « الأفكار الفطرية » كما سميت على نحو مضلل فى القرن السابع عشر) ، أى تلك الأفكار التى هي فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة . والعقلون يسلمون بأن بعض المدرجات تجريبية (اذ يسلمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا اذ نبصر أشياء حمراء) ، لكنهم يذهبون الى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدرجات قبلية كمدركى العلة والجوهر . ومن السمات الأساسية فى التجريبية ان تنكر وجود مثل هذه الأفكار ، ومن هنا كان

التجريبيون يرون أحد رأيين ؛ فاما أن يروا أن المدرجات القبلية المزعومة يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدرجات أبسط مستمدة من الخبرة ، واما قد يرون أحيانا - وهم حينئذ ينحون فى تجريبيتهم منحى متطرفا - أن هذه المدرجات ليست مدرجات حقيقية على الإطلاق (فيرون على سبيل المثال أن « الجوهر » ككلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن نجد لها معنى) . وموضع الخلاف الثانى بين العقلين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية ؛ فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما « لابد » أن يكون كذلك . لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل ، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف أو أنها تحليلية ، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية ، أى أنها تخبرنا بشيء عن طبيعة العالم ؛ فقد زعموا أن قولنا « لابد أن يكون لكل حادثة علة مسببة » - على سبيل المثال - هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع ؛ فهو قبلى لأنه يقرر رابطة ضرورية ، وهو تركيبى لأنه ليس صادقا لمجرد كونه تعريفا (كما هي الحال فى قولنا « لكل معلول علة » . ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب ، وبالتالي ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية فى نفس الوقت .

وكان من نتيجة اختلاف العقلين والتجريبيين فى هذه المسائل التى تتعلق بالمبادئ الأساسية أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعى ومن الميتافيزيقا ؛ اذ يمكن القول عامة ان العقلين يميلون الى أن يعدوا المعتقدات التى تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ ؛ فلسنا فى نظرهم نصل الى فهم

للعالم عن طريق الادراك الحسى ، وهو الادراك المشوش ، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقى . لكن البحث الميتافيزيقى يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية ، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقيا تزعم أنها تقدم معرفة بوجود حقيقى مفارق للخبرة ؛ من هنا كان التقليد الفلسفى التجريبى معاديا للميتافيزيقا ، ومن هنا اسبغ على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة . وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه « اعظم وأندر عبقرية وجدت على الاطلاق تشريفا للنوع البشرى وتعلما له » .

والحلول التى يقدمها التجريبيون للمشكلات الميتافيزيقية الجزئية هى فى صميمها تطبيقات لما عرضنا من مبادئ عامة . وتفسير هيوم للسببية نموذج كلاسى لهذه التطبيقات ؛ فهيوم على وعى كامل بأن علاقة العلة بالمعلول تواجه التجريبية بمشكلات عسيرة ، وأن عليه أن يثبت أن فكرة العلة مصدرها الخبرة . وهو يرى - وقد تابعه فى ذلك بوجه عام من تلاه من التجريبيين - أن الرابطة السببية بين حادثتين « ليست » فى واقع الأمر الا تتابعهما على نحو مطرد ، وهو تتابع لا يعدو أن يكون واقعة من وقائع المشاهدة ؛ صحيح أن هيوم يسلم بأن فكرة العلة تتضمن فكرة الضرورة، لكنه يرد هذه الفكرة بدورها الى مصدرها فى الخبرة ؛ فمشاهدة ب وهى تأتى فى أعقاب ا لمرات كثيرة يحدث فينا عادة التفكير فى ب اذا ما أدركنا ا ، والخبرة التى نمارس بها هذه العادة الفكرية هى مصدر فكرتنا عن الضرورة . كتب هيوم قائلا « الضرورة شئ يوجد فى العقل وليس فى الأشياء » ، وهو يزعم بناء على ذلك أنه قد دحض التفسير العقلى للسببية بوصفها رابطة ضرورية بين الأشياء ، وأنه قد أثبت أن فكرة السببية فكرة مركبة يمكن أن تحلل الى عناصر أبسط منها (الى فكرة التتابع المطرد على سبيل المثال) كل عنصر منها مستمد من الخبرة .

ومن التطبيقات النموذجية للمبادئ التجريبية ذلك التطبيق الخاص بنظرية الرياضة ؛ فقد عدت الرياضة على الدوام معقلا للعقلية ، لأن القضايا الرياضية فيما يبدو قبلية وتركيبية على حد سواء . نقول « $12 = 5 + 7$ » ، فيبدو أن هذه حقيقة « لابد » أن تكون كذلك ، وأنها فى نفس الوقت حقيقة تدور حول موضوعات يمكننا أن نعرفها قبل أية خبرة بها . الا أن التجريبيين قد واجهوا هذا التحدى على نحوين ، فهم إما أن ينكروا الطابع القبلى للرياضة وإما أن ينكروا لها من طابع تركيبى ؛ وقد كانت الحطة الأولى هى الحطة التى اتبعها ج. س. مل ، وهو الذى ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة ؛ ف « $12 = 5 + 7$ » فى نظره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشاهدة ، لكن اذا لم يكن الحساب صادقا بالضرورة ، واذا لم يثبت صدقه الا عن طريق الخبرة فانه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانه أيضا ، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ماذا عساها تكون هذه الخبرة . الا أن قليلا من التجريبيين هم الذين كانوا على استعداد أن يسفوا هذه المفارقة ؛ من هنا كانوا يتبعون عادة الحطة البديلة ، وهى أن يقرروا أن الرياضة تحليلية وليست تركيبية . والقضايا الرياضية - طبقا لهذا الرأى - صادقة عن طريق التعريف ؛ ف « $12 = 5 + 7$ » حقيقة ضرورية لا لشيء الا لأننا نعرف « 7 » ، و « 5 » ، و « + » ، و « = » ، و « 12 » بطريقة تجعل الأمر على ذلك النحو . واذن فالرياضة لا تقدم لنا - كما اعتقد العقليون - أية معلومات عن طبيعة العالم (انظر على سبيل المثال كتاب اير « اللغة والصدق والمنطق » ، الفصل الرابع) . وعلى الرغم مما بين التجريبيين المعاصرين من خلافات فنية كبيرة حول طبيعة الرياضة ، فانهم جميعا يتفقون على نقطة جوهرية هى أن حقائق الرياضة ضرورية الصدق لا لشيء الا لأنها غير اخبارية على نحو ما بينا .

والتجريبية أساسا نظرية فى المعرفة ، لكن

تأثيرها كان كبيرا فى ميدان الأخلاق كذلك ؛ وتفسير هذا هو أن التجريبيين كان عليهم أن يضعوا نظرية أخلاقية تتسق مع تفسيرهم العام للمعرفة ، وليس لأنهم كانوا على الدوام مهتمين بالأخلاق بصفة خاصة ؛ فالمدرقات الخلقية (كالصواب والالزام والواجب وما إليها) لابد - إذا كانت مدرقات حقيقية ، وإذا صدقت التجريبية - أن تكون مما يمكن أن يستمد من الخبرة كغيرها من الأفكار كائنا ما كانت . لكن استمداد الأفكار الخلقية من الخبرة غير ممكن فى نظر العقليين ؛ ففى مقدورنا أن نرى بالمشاهدة أن رجلا يتصرف على نحو فيه نكران للجميل ، لكننا لا نستطيع أن نرى على نحو شبيه بهذا أن نكرانه للجميل خطأ ، ذلك أن فكرتنا عن ارتكاب الخطأ - فيما يقول العقليون - لا تقوم على الخبرة ، ونحن لا نعرف أن نكران الجميل خطأ إلا لأن العقل يدرك عن طريق الحدس الرابطة القبلية بين هاتين الفكرتين (نكران الجميل والخطأ) . فمبادئ الأخلاق الأساسية بديهية ، بمعنى أنها لا يمكن أن تبرر - وليس هناك ما يدعو إلى تبريرها - عن طريق الحجة العقلية أو المشاهدة . وكان رد التجريبيين فى القرن الثامن عشر على هذه النظرية الحدسية هو - بتعبير هيوم - أن « الأصوب هو أن نقول أننا نشعر بالخلقية من أن نقول أننا نحكم عليها » ، فالأفكار الخلقية مستمدة من خبرة « داخلية » ؛ صحيح أننا لا نشاهد خطأ فعل ما لكننا « نشعر » به ، وهذا الشعور هو الذى نعبر عنه حينما نقول أن الفعل خطأ . (انظر كتاب هيوم « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، الكتاب الثالث ، الجزء الأول) . كانت هذه الوجهة من النظر (التي كثيرا ما تسمى بنظرية الحس الخلقى) مرتبطة فى تجريبية القرن الثامن عشر على نحو يميزها بالنظرية القائلة بأن واجبنا الوحيد هو أن ننتج من السعادة أكبر قدر ممكن (مذهب المنفعة) . فعلى الرغم من أن الاتجاه المنفعي ليس جانبا جوهريا من الأخلاق التجريبية ، إلا أن ارتباطه بالتجريبية

هو ارتباط يمكننا أن نفهم دواعيه ؛ لأنه لما كان التجريبيون لا يعتقدون أن المبادئ الأخلاقية بديهية، فمن الطبيعي أن يروا أن ليس هناك تبرير للخلقية إلا اتجاهها إلى تحقيق السعادة الإنسانية ، ذلك الاتجاه الذى يمس مشاعر التعاطف الغريزية فى كل شخص . لكن التجريبيين قد أدركوا أخيرا أنه ليس من المقنع عد الأحكام الخلقية عبارات تقرر المشاعر ، والنظر إلى الأخلاق باعتبارها فرعاً من علم الطبيعة البشرية على نحو ما رأى هيوم ؛ لذلك أخذوا يميلون إلى أن يروا أن المبادئ الخلقية لا تقرر حقائق قبلية لأنها لا تقرر شيئا على الإطلاق ، ذلك أن مهمتها الوحيدة هي المهمة العملية التى قوامها التأثير فى السلوك . لذلك أشار بعضهم إلى أن الأحكام الخلقية هي فى الواقع جمل أمرية (فالعبارات التى تقول على سبيل المثال « السرقة خطأ » = « لا تسرق ») أو أنها تعبيرات عن الشعور (وليست « عبارات تقرر » المشاعر) فهى لا تتصف بالصحة الموضوعية . هذه « النظرية الوجدانية فى الأخلاق » تعتمد على نظرة ساذجة إلى اللغة وقد وجه إليها نقد واسع النطاق ، لكن يبدو أن بحثا متقصيا لمهمة الأحكام الخلقية قد يؤدى إلى أخلاق تجريبية تتلافى ما فى النظرية الوجدانية من مفارقات .

وإذا قارنا التجريبية الحديثة بتجريبية القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وجدنا أن أهم ما يمكننا أن نتبينه من تقدم أحرزته التجريبية هو الفصل الواضح بين المسائل المنطقية والمسائل النفسية . فلقد كان التجريبيون القدامى يعنون أساسا بمشكلات من النوع الذى ذكرناه فيما تقدم ، بمشكلات تتصل بتحليل المدرقات العقلية والوضع المنطقي للقضايا أكثر مما كانوا يعنون بالمشكلات النفسية التى تتعلق بمصدر الأفكار . لكنهم مع ذلك كثيرا ما كانت تختلط عليهم المسائل التى كانوا يناقشونها ، فكانوا يكتبون وكان مقصدهم هو أن يقدموا تاريخا طبيعيا للعقل ؛ فقد كان هيوم و ج . س . مل مثلا يشعرون بأنهما

معناها فك كل مركب الى اجزائه، ويقابلها التركيب الذى يعنى بناء كل من اجزاء .

وقد كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان: بناء نسقات من الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق (وهذا تركيب) ، وتوضيح أفكار هامة (وهذا تحليل) . الا انه لا يمكن التفرقة بين هذين المقصدين على نحو حاسم ، لأن ما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى ؛ « فجمهورية » أفلاطون على سبيل المثال قد تعد بناء فى نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل فى عدالته ، أو هى قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل ؛ كما أن اجزاء كبيرة من « أخلاق » أرسطو معنية بتحليل أفكار هامة من قبيل « الفعل الإرادى » و « الفضيلة والرزيلة » و « اللذة » وغيرها .

وفى العصور الأخيرة مالت فلسفة القارة الأوروبية الى أن تكون تركيبية (كانت استثناء هام)، أما الفلسفة البريطانية فقد مالت الى أن تكون تحليلية ؛ فتحليل التصورات لم يكن فى نظر ديكاوت سوى تمهيد لبناء نسق من المعرفة على أساس « الأفكار الواضحة المتميزة » التى نحصل عليها بالتحليل ، وكان سبينوزا يسعى الى بناء نظرية فى العالم مستنبطة - وفقا للطراز الهندسى - من عدد صغير من التعريفات والبداهات، أما الفلاسفة البريطانيون فقد مالوا الى التشكك فى الميتافيزيقا التركيبية والى أن يكونوا أكثر اهتماما بتحليل الفكر والخبرة الى عناصرهما الأساسية .

ومنذ بداية القرن الحاضر أصبح ذلك الراى مؤداه أن التحليل هو الفلسفة بأكملها ، أو هو أهم جانب منها ، أو هو السمة المميزة لها ؛ أقول أصبح ذلك الراى مسلما به على نطاق واسع فى البلدان الناطقة بالانجليزية ، والأغلب ألا يكون بين الفلاسفة الذين يتجهون هذا الاتجاه من شىء مشترك الا القليل ، اللهم الا استعمالهم كلمة « تحليل » ليصفوا بها أوجه نشاطهم المتباينة . وكل ما يمكن قوله عن رأيهم فى مهمة الفلسفة

ملتزمان بنظرية ذرية فى النفس تفسر جميع مظاهر النشاط العقلى بناء على ترابط الأفكار ؛ أما التجريبيون المحدثون فيدركون أن فلسفتهم لا تتنافى مع أية نظرية نفسية تقوم على الملاحظة ، ثم يدعون علم النفس لعلماء النفس .

لقد كان تقرير التجريبية بوصفها مجرد نظرية فيما يتعلق بالبناء المنطقى للمعرفة حافزا هاما لنمو المنطق الرياضى ، وقد أدى أيضا الى تصور الفلسفة على أنها تحليل المدركات العقلية والقضايا ، وبالتالي الى عداة متزايدة للفلسفة التأميلية وللميتافيزيقا بصفة خاصة ، وهو عداة لقى أقصى تعبير عنه فى **الوضعية المنطقية** ؛ وهى الحركة التى دعى اليها بصفة خاصة فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن لفيف من الفلاسفة يعرفون باسم **جماعة فيينا** . رأى الوضعيون المناطقة أن ليس هناك عبارات ذات معنى ، فيما عدا العبارات الصورية أو التحليلية للرياضة والمنطق ، الا تلكم العبارات التى يمكن التحقق منها عن طريق المشاهدة ؛ وبناء على هذا رفض الوضعيون الأقوال الميتافيزيقية واللاهوتية لا باعتبارها أقوالا لم يثبت صدقها ولكن باعتبارها « فارغة من المعنى » أو « بلا معنى » . لكن قليل هم الوضعيون فى الوقت الحاضر الذين قد يمضون فى هذا الاتجاه الى ذلك المدى ؛ فمن المؤكد أنهم لا يتجهون الى إعادة الميتافيزيقا الى وضعها السابق باعتبارها وسيلة الى معرفة وجود حقيقى مفارق للخبرة ، ولكنهم يتجهون الى النظر الى كتابات الميتافيزيقيين نظرة أقرب الى التعاطف بوصفها محاولات قصد بها أصحابها أن يقوموا بمراجعة عالية المستوى للمدركات العقلية ، أى بوصفها « إعادة تخطيط لخريطة الفكر » كما سميت ؛ هذا النوع من التجريبية المخففة هو ما يميز الحركة الفلسفية المعاصرة التى تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوى » أو « الفلسفة التحليلية » .

التحليل : كلمة analysis كلمة يونانية

- وان لم يكن هذا القول كامل الصدق - هو انهم لا يعدونها تحصيل معرفة جديدة (وهي مهمة العلوم الجزئية) ، ولكنها توضيح وتجلية لما قد عرفناه بالفعل . ويمكننا أن نتبين مواقف رئيسية ثلاثة في ممارسة التحليل :

١ - ج ١٠ مور : وقد فحص فرضا كان الميتافيزيقيون يميلون الى افتراضه ، وقد افترضه فعلا الفلاسفة المثاليون الذين كانوا يسودون الفلسفة البريطانية في ذلك الحين ؛ وهذا الفرض هو أننا لا نعرف كل تلك الأشياء المألوفة المعادة التي نزع أننا نعرفها عن العالم ، بل قد ذهب بعضهم الى أن هذه الأشياء باطلة بالفعل ، ورأى آخرون أننا لا نستطيع - حتى ولو كانت تلك الأشياء صادقة - أن نعرف أنها صادقة . فالعالم كما يبدو للانسان العادي ليس غير مظهر ، وأما حقيقة العالم فشيء خفي مبين كل المبينة لما نظنه عنها ولا يمكن الكشف عنها الا ببحوث عميقة تجرى بلغة اصطلاحية جديدة ؛ فرأى مور في مقابل هذه النظرة أن المفكر لا ينظر الى بداهة من قبيل أن له جسما ، أو أنه ولد منذ سنين ، أو أنه موجود منذ ذلك الحين ؛ لا ينظر اليها بوصفها صادقة فحسب ، بل ينظر اليها كذلك على اعتبار أن في امكانه أن يعرف معرفة يقينية أنها صادقة . بيد أن مور لا يود أن يقرر أن النظريات الميتافيزيقية التي ناقضت هذه الأقوال لم تكن سوى أكاذيب فاحشة ، نعم انه من المؤكد أنها كانت كذلك ، لكنها كانت أيضا محاولات مخطئة للإجابة عن أسئلة جد جديدة بالنظر ومثيرة للحيرة الى حد بعيد . وموجز القول أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نشك جادين في صدق هذه الأقوال ، ومن أننا نعرف بمعنى ما ما تعنيه هذه الأقوال ، فأننا قد لا نستطيع أن نقرر بوضوح وعلى وجه الدقة « ما » تعنيه ؛ لسنا على حد تعبيره « نعرف تحليلها الصحيح » . ويكاد نشاط مور الفلسفي أن يكون بأكمله مكرسا لاكتشاف التحليل الصحيح لقضايا لا يمكن الشك في صدقها على نحو جاد .

ووضع التحليل الصحيح لفكرة أو لقضية هو أن نستبدل بالكلمة أو الجملة التي تستعمل عادة للتعبير عنها تعبيرا آخر يرادفها مرادفة تامة وأقل منها في نفس الوقت اثارة للحيرة ؛ فالتحليل بناء على هذا نوع من التعريف ، فهو نوع من المعادلة التي يرد فيها التعبير المحير أو الجزء المراد تحليله على الجانب الأيمن ، والتعبير الجديد الذي يسمى أحيانا « بالمحلل » أو يسمى بالتحليل أحيانا أخرى على الجانب الأيسر . ان معظم الأفكار التي يبدو أنها في حاجة الى مثل هذا التوضيح أفكار مركبة غاية التركيب ، وكلمة « تحليل » ذاتها تتضمن تفتيت صورة مركبة ، أو هي تتضمن أن نستبدل بالتعبير الذي يمثل فكرة مركبة تعبيرا أطول منه يكشف عن العناصر التي كانت خافية في الصورة المركبة . ويبدو أن مور استخدم هذه الطريقة لفرض واحد فقط ، ألا وهو توضيح أفكارنا ؛ فليس لديه أية نظرية ميتافيزيقية ، ولا يعتقد أن الأشياء التي يرد ذكرها في التحليل الصق بالحقيقة أو أقرب الى الأصول الأولية - بأى معنى من المعانى - من الأشياء التي وردت في العبارة التي انصب عليها التحليل ، وكيف يمكن أن تكون كذلك ، اذا كان المحلل وتحليله يشيران - كما يجب أن يفعلا - الى أشياء بعينها في كلتا الحالتين .

٢ - وفي نفس الوقت انتهى وسئل الى ممارسة التحليل التعريفي نفسه الذي مارسه مور ، ولكن لأسباب جد مختلفة ، ولأغراض جد مختلفة . ولكن بينما لم يكن مور يسعى الا الى الوضوح ولم يود قط أن يحدد عن معتقدات الإدراك الفطري ، كان رسل يبحث عن حقيقة ميتافيزيقية ، وكان على استعداد تام لأن يقول - مع المثاليين - بأن معتقدات الإدراك الفطري قد تكون كاذبة ، وبأن اللغة العادية قد تكون أداة لا تصلح مطلقا للكشف عن الحقيقة والتعبير عنها . وبوصفه ميتافيزيقيا كان مقصده هو أن يصف الكون وصفا شاملا ، فجاء وصفه ذاك على طرفى نقيض مع الوصف الذي يقدمه المثاليون ؛ فهؤلاء قد زعموا أن ليس ثم ما هو

حقيقى تماما سوى الحقيقة الكونية من حيث هى كل (المطلق) ، وليست الأشياء الجزئية الا تجريدات من هذا الكل ، فمن حيث هى كذلك ليست حقيقية الا بصفة جزئية أو أنها ليست حقيقية على الاطلاق. اما الصورة التى وضعها رسل للعالم فكانت صورة مكونة من « وقائع ذرية » وفى مقابل كل منها « قضية ذرية » تصدق عليها .

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذى يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما - المطر - واما - الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذريين اللذين تتألف منهما (« السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا ») ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيميية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هى التى تتطابق - فى حالة صدقها - مع الوقائع الذرية . وكانت غاية التحليل (عند رسل) هى تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية . وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لأنه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية، وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد» ، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بالفاظ تنتمى الى ميدان المنطق . اما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فان الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهى المقومات التى كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات - أيا ما كانت

طبيعتها - لا تكون الا أشياء مما يمكن أن يسمى فى لغة نستبدل فيها بكل الالفاظ المعرفة الالفاظ لا معرفة . واذن فعلى الرغم من أن طريقة التحليل التى اصطنعها رسل - وهى نفسها الطريقة التى اصطنعها مور - هى استبدال تحليل بمحلل الا أن كلا منهما كان يرمى الى غاية جد مختلفة عن غاية الآخر ؛ فمور كان يسعى الى التوضيح ، بينما كان رسل يسعى للوصول الى حقيقة ميتافيزيقية .

الناحية الثانية هى أن دراسة رسل للمنطق قد أقنعت به بأن «النحو» الخاص بكل اللغات الطبيعية مضلل فى أساسه ، فقولنا «الحيل لا تخور» وقولنا « الأشباح غير موجودة » جملتان لهما صورة نحوية واحدة ، لكن بينما الأولى تنفى أن أشياء بعينها (الحيل) تتصف بصفة بعينها (الحوار) فان الثانية لا تنفى أن الأشباح تتصف بصفة الوجود ، بل الأخرى أنها تقول انه ليس فى العالم ما يتصف بكونه شبحا . وكان هدف رسل هنا هو استبدال التعبيرات ذات « الصورة المنطقية الصحيحة » بالتعبيرات ذات الصورة النحوية المضللة ، وفى العبارات ذات الصورة المنطقية الصحيحة ترى البناء النحوى يعكس - على نحو صحيح - صورة الواقعة التى يخبر عنها ، فاذا ما واجه المرء قضية تقول « السباك الوسط يربح عشرة جنيهات فى الاسبوع » ، فقد يثير حيرته السؤال التالى :

« من هو السباك الوسط ؟ » ولعله بهذا ينساق الى تأمل ميتافيزيقى شاطح . وعلاج ذلك هو أن يدرك أن هذا القول يمكن أن يترجم الى ما يلى : « عدد الجنيهات التى يربحها جميع السباكين فى كل أسبوع مقسوما على عدد السباكين يساوى عشرة » ، وهى جملة حذفت منها عبارة « السباك الوسط » ؛ نعم انه ليس محتملا أن يضل أحد بحالة بسيطة كهذه الحالة ، لكن من المؤكد أن نتائج خطيرة ، نظرية وعملية على السواء ، قد ترتبت على ارتكاب هذا الخطأ بعينه فيما يتعلق بموضوعات أكثر أهمية مثل « الدولة » و « الرأى

العام ، • فمن الواضح أن مثل هذه الموضوعات هي كالجوش والحكومات والمدارس وغيرها من المنظمات تجريدات ، واننا اذ نقرر عنها شيئا فانما نقرر أمرا ما - وان لم يكن ذلك الشيء نفسه عن أفراد الناس الذين تتألف منهم تلك المنظمات التي أسميناها اصطلاحا « بتركيبات منطقية » تتألف من أشياء أكثر منها تعينا (وهم أفراد الناس) وقد كان لرسل ولاتباعه آمال كبار في أن يواصلوا التحليل حتى يصلوا الى مستويات ميتافيزيقية أعمق مما انتهوا اليه ، وذلك بأن يثبتوا أن الأشياء - بما فيها الناس - التي نعدّها عادة كائنة في « الدور الأرضي » من بناء الحجرة ، ليست سوى تركيبات منطقية مؤلفة من كائنات أكثر منها أولية •

٣ - الوضعيون المناطقة الذين اتبعوا آراء رسل في المنطق وفي طرقه الفنية في التحليل، لكنهم استخدموها للوصول الى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته ؛ فبينما كان رسل يسعى الى نظرية ميتافيزيقية حقيقية ، ذهب الوضعيون المناطقة الى أن الميتافيزيقا بأسرها لغو أجوف ، وصوبوا اهتمامهم على إقامة حد حاسم بين الميتافيزيقا والعلم الطبيعي • ومهمة التحليل الأولى عندهم هي حذف الميتافيزيقا ، ومهمته بعد ذلك هي توضيح لغة العلم • وكلمة الحذف هنا ينبغي أن تؤخذ بمعنى أصرح بكثير مما عرفناه لها عند رسل ، لأن رسل لم يزعم أن الموضوعات التي حذفها منهجه التحليلي غير موجودة بالمعنى المألوف للوجود ، كل ما هنالك أنها لم تكن أولية من الوجهة الميتافيزيقية ؛ فالماء موجود ، لكنه لما كان مركبا من الأكسجين والهيدروجين فليس هو جزءا من المقومات الأولية للكون ، يدل على هذا أن كلمة « ماء » يمكن أن تستبدل بها « يد ١ » • أما الوضعيون ، فقد استخدموا التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التي يستعملها الميتافيزيقيون - وبالتالي أن النظريات التي ترد فيها هذه الألفاظ - لغو بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة •

ولما كان ينبغي استئصال كل ميتافيزيقا بما في ذلك ذرية رسل ، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل ، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محالا علينا بلوغها فحسب ، بل هي غاية بلطلة في ذاتها • على أنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن « ما » يجب تحليله على وجه الدقة ؛ أهى الأفكار والقضايا كما قال مور ؟ أم هي الوقائع كما كان رسل يقول عادة ؟ الا أن هذا الاختلاف لم يؤد في ميدان التطبيق الا الى اختلاف أضيق مما كان يظن، لأن طريقة التحليل فعلا كانت دائما استبدال « تعبير » (كلمة أو عبارة أو جملة) بتعبير آخر ، فقد كان المنهج لغويا على الرغم من أن مور ورسل كانا يرفضان دائما الأهداف اللغوية • أما عند الوضعيين فالهدف والمنهج يتقاربان لأن « الأفكار » و « الوقائع » كليهما محرمان لكونهما من الميتافيزيقا، فالفكر عندهم هو واللغة شيء واحد فتحليل التعبيرات اللغوية هو غاية في ذاته وتوضيح لغة العلم وتحديدّها لا يكادان ينفصلان عن العلم نفسه بحيث يعدان غاية قائمة بذاتها •

وفي الوقت الحاضر كثيرا ما يطلق اسم « التحليل اللغوي » على اتجاه عام ازاء الفلسفة شائع في العالم الناطق بالانجليزية ، وله بعض الأتباع في القارة الأوروبية وخاصة في اسكنديناوة. هؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم الى حد بعيد فهم مختلفون - على سبيل المثال - من حيث درجة حبهم للميتافيزيقا ، ولا شك أن منهجهم لغوي لأنه يقتضى توجيه انتباه شديد ، بل هو انتباه للدقائق الصغيرة ، وأعنى انتباههم للألفاظ والجمل كما تستخدم فعلا في لغة حية • لكن هذا لا يجوز تسميته « بالتحليل » بأى معنى واضح أو دقيق لهذه الكلمة، فالعنصر المشترك بين فلاسفة التحليل اللغوي جميعا هو اعتقادهم أن أول خطوة نحو حل مشكلة فلسفية هي تمحيص الألفاظ الرئيسية في المجال الذى تنتج فيه المشكلة ، والسؤال عن الطريقة التى تستخدم بها تلك الألفاظ بالفعل ؛ بهذا يمكن حل مشكلات الإدراك الحسى ، لا باتهام

اللغة العادية برمتها واختراع مفردات جديدة (انطباعات ، احساسات ، معطيات حسية) ، ولكن بالسؤال عما نحن على وجه التحديد زاعموه عند ما نزعم أننا نرى شيئا ما . وهذا هو نوع السؤال الذى ألقاه مور ، لكن بينما قفز مور - دون برهان تقريبا - الى النتيجة وهى أن الاجابة ينبغي أن تقدم على أساس « المعطيات الحسية » ، يحاول فلاسفة التحليل اللغوى أن يجيبوا عن هذا السؤال باستعراضهم للصور اللغوية التى يرد فيها فعل « يرى » وما ينتسب اليه من ألفاظ ، وليس فى هذا ما يمكن أن نشير اليه بوصفه « تحليلا » كما نستطيع أن نفعل فى حالة الاستبدال التعريفى الذى يقوم به مور ورسول ؛ ولعل بقاء اسم التحليل ليس سوى جزية عادلة يوفيهما بعض الفلاسفة لأولئك الذين أثروا فيهم تأثيرا كبيرا والذين من أعمالهم انبثقت أعمالهم .

والقضايا التحليلية وان تكن نخبرنا بمعاني الألفاظ ، إلا أنها لا تقدم لنا معرفة بأمور الواقع ؛ وقد بنيت الفلسفة الوضعية المنطقية على تفرقة حاسمة بين ما هو تحليلي وما هو تركيبى ، وعلى النظرية التى ترى أن جميع القضايا القبلية لابد أن تكون تحليلية . غير أن كثيرا من الفلاسفة اليوم يشكون فى جواز الأخذ بهذه التفرقة الحاسمة ، وقد محص وايزمان هذه التفرقة على أوفى صورة فى مجلة « التحليل » (١٩٤٩ - ٥٣) ، وكذلك محصها كواين فى كتابه « من وجهة نظر منطقية » .

تركيبى : مقابل تحليلي ، وبالنسبة الى « القبل التركيبى ، انظر قبلى » .

التصورية : هى النظرية التى ترى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية ، وهذه المدركات كائنات عقلية لا توجد إلا فى العقول ، والعقول دون غيرها هى التى تكونها أو تركيبها . فحينما أفكر - بناء على هذا الرأى - فى الحمرة ، حينما أستدل - على سبيل المثال - من حقيقة واقعة هى أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة

تحليلي : أدخلت لفظتنا « تحليلي » و « تركيبى » على يدى كائنات الذى عرف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل فى فكرة الموضوع وأنها بناء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا إليها ؛ من هنا كان الحكم الذى يقول « كل الأجسام ذات امتداد فى المكان » حكما تحليليا ما دامت فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة الجسم ، أما الحكم الذى يقول « كل الأجسام لها قدر من الثقل » فحكم تركيبى ما دامت فكرة الثقل ليست متضمنة (فى فكرة الجسم) على ذلك النحو ، وقد وجه النقد الى تفرقة كانت لكونها مفرقة فى المجازية - فليس واضحا ما يقصده بقوله ان فكرة ما « متضمنة » فى فكرة أخرى - ولكونها تقصر دون الشمول التام ، اذ هى لا تنطبق الا على القضايا ذات الصورة المشتملة على موضوع ومحمول . وقد بذلت محاولات كثيرة لاضفاء مزيد من الدقة على هذه التفرقة ؛ فيقال أحيانا ان القضية التحليلية قضية انكارها ينقض نفسه بنفسه ، أو يقال انها تحصيل حاصل مقنع ، على أساس أننا اذا عرفنا « الجسم » بأنه « شىء

رمزية الطابع ، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها
التي تنشأ حول مدلولات الالفاظ .

تطابق : انظر صدق .

التوماوية : انظر الاكوينى ، والتوماوية
الجديدة .

التوماوية الجديدة : اندثرت الفلسفة المدرسية
التي نشأت فى العصر الوسيط اندثارا تدريجيا
خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة
لاخفاؤها فى متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة
الجديدة الى نظرية المعرفة . وحين اخفق المدرسيون
الاواخر ، شاع افتراض بان اسلافهم الذين عاشوا
فى العصر الوسيط ليسوا هم ايضا جديرين
بالانتباه ؛ غير أن قصور الفلسفة الحديثة عن وضع
ميتافيزيقا واقعية قد أثار شكاً فى أنه قد يكون من
المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى
الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط ، وعلى
الأخص توما الاكوينى .

وقد كان رائد هذا الاحياء التوماوى محاضرا
مغمورا فى احدى مدارس اللاهوت فى بياشتر
يدعى فنشنزو بوزتى (١٧٧٧ - ١٨٢٤) ؛
وكان من تلاميذه الشقيقان دومينيكو سوردي
(١٧٩٠ - ١٨٨٠) ، وسيرافينو سوردي
(١٧٩٣ - ١٨٦٥) ، وقد صار كل منهما جزويتيا
وحاولا - دون نجاح فى بادىء الأمر - أن يؤثرا
عن زملائهما من أعضاء الطائفة للاتجاه الى توما
الاكوينى . وأيا كان الأمر ، فقد اكتسبا فى
النهاية عددا قليلا من المفكرين البارزين فى ايطاليا
ومنهم : لويجي تابارلى دازجليو (١٧٩٣ - ١٨٦٢) ،
وماتيو ليبيراتورى (١٨١٠ - ١٨٩٢) ، وجيوفانى
ماريا كورنولى (١٨٢٢ - ١٨٩٢) ، وكذلك
جوزيف كلويتجن الالماني (١٨١١ - ١٨٨٣) ،
وهؤلاء بالاضافة الى جاتيانو سانسيفرينو
(١٨١١ - ١٨٦٥) بنابولى ، وتوماسو زيجليارا

أخرى هى أن هذا الشيء ملون ، فانى حينئذ انما
امحص ما لدى من مدرك عقلى عن الأحمر ، واكتشف
أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون ؛ ثم اننى
اذا تعرفت على شيء ما مدركا أنه أحمر ، فان
ما أفعله فى هذه الحالة هو أننى أثبت أن يندرج
تحت المدرك (مدرك الحمرة) أو أنه مطابق له .
أما وقد قررنا النظرية على هذا النحو ، فهى تبدو
بمظهر النظرية التى لا تكاد نخبرنا بشيء جديد ؛
اذ يبدو أنها تكرر فى الالفاظ نحن أقل الفا لها
ما نريد تفسيره من وقائع راهنة ؛ بيد أنها تكون
أشد اقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهباً للصورة
الذهنية (المتعينة) ، حيث نجعل المدرك العقلى
مطابقا لصور ذهنية (متعينة) من نوع ما ،
فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف ؛ فلكى
أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر ، كان على أن أقارنه
بما فى ذهنى من صور معيارية عن الأحمر . وقد
كانت هذه الصور فى نظر لوك مجردة ؛ أما
باركلي فقد رأى أن الصور المجردة وغير المجردة
لا يمكن أن تكون معقولة ، واقترح بدلا منها نظرية
للصور المثلة للأشياء ؛ لكن صورة ممثلة من نوع
بعينه لابد أن تتصف بعدد كبير من السمات ، ومن
هنا لابد أن تكون مبهمة الدلالة ؛ الا أن نظرية
هيوم التى تقول بسلسلة من الصور المتشابهة
تتغلب على هذه المشكلة . والتصورية كغيرها من
النظريات التى تفسر مسألة الكليات تقع فى
الدور وقوعا متضمنا فيها ؛ فلكى أستخدم معيارا
عقليا للتصنيف ، على أن أقارن الأشياء المراد
تصنيفها بهذا المعيار ، وهذه المقارنة فى حد ذاتها
اجراء تصنيفى يستلزم استخدام معيار عقلى آخر ،
وهلم جرا . بيد أن هنا مشكلة أخرى يختص بها
مذهب القول بالصور الذهنية دون غيره ولعلها
ضريبة عليه فى مقابل ما يتصف به من معقولة
سهلة ، ألا وهى أنه مذهب يبدو باطلا من الوجهة
النفسية ، ذلك لأن استخدام الصور الذهنية فى
عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛
وكثيرا ما يقال ان الصور الذهنية هى فى ذاتها

الدومينيكانى (١٨٣٣ - ١٨٩٣) ، نشروا هذه الحركة . ومن المؤيدين الآخرين جيوزبى بيكى (١٨٠٧ - ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه جيوكينو كرسى البابوية باسم « ليو الثالث عشر » ، فمنح تأييده الرسمى لاهياء التوماوية واستخدامها لاشباع المطالب العقلية الحديثة .

وكان هذا الاحياء يحتاج لكى يكون فعالا الى دراسة متعمقة لتاريخ الفكر الوسيط ، والى برهان عملى على أنه مازال متمشيا مع المشكلات الفلسفية المعاصرة . وهنا انتقلت زعامة الحركة الى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ؛ أما فى ايطاليا وأسبانيا ، فقد كانت التوماوية الجديدة تميل الى البقاء فى عزلة كأنما هى صوامع الكهنة ، غير أن المعهد العالى للفلسفة بلوفان الذى أنشئ عام ١٨٨٩ تحت اشراف ديزيريه مرسية (١٨٥١ - ١٩٢٦) ، كان أقوى مركز للتوماوية التقدمية . وبفضل العلماء من أمثال مارتن جرابمان فى ألمانيا ، وجيلسون فى فرنسا ، تم الكشف عن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط شيئا فشيئا . وهمايتان هو التوماوى الجديد الذى يعد اسمه أكثر الأسماء شهرة لدى الجمهور العام .

وللحركة تأثير ضئيل فى انجلترا ، اللهم الا بين عدد قليل من الكتاب الانجليكانيين ومن أبرزهم ا . ل . مارسكال . ولم يرحب بها فى الولايات المتحدة غير بعض المفكرين باعتبارها فلسفة خالصة بمعزل عن اللاهوت المسيحى ، مثل الأستاذ مورتيمر أدلر بجامعة شيكاغو . غير أنه لن تكون لهذه الفلسفة أية قيمة لرجل اللاهوت المسيحى ان لم يكن من الممكن بيان أن لها قيمة مستقلة باعتبارها فلسفة .

ويزعم صاحب النزعة التوماوية الجديدة أن التقليد الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطورا مشروعا نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ كما يعتقد أن

هذا التقليد لم يعد عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة . فعليه أن ينشئ اذن نظرية للمعرفة ترد على المسائل والمصاعب التى أثرت منذ ديكارت حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التوماوية ، وعليه أن يبين أيضا أن هذه النظرة الفلسفية الى العالم تنسجم مع نظرة رجل العلم الحديث ، وينبغى عليه أن يكون مستعدا للتوصل من كل ما قد أثبتت الأيام بطلانه لكى يتمثل الإضافات الإيجابية التى جاءت بها الفلسفة حديثا ، كما لا بد له من أن يتحدث لغة يستطيع أن يفهما معاصروه . ومن الكتب التى قامت بمجهود ملحوظ لتحقيق تلك المطالب قد نذكر كتاب « نزعة القديس توما العقلية » تأليف بيير رسييلو ، و « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » تأليف جوزيف ماريشال ، و « الوجود وبعض الفلاسفة » و « وحدة الخبرة الفلسفية » وكلاهما لجيلسون . ومن الواضح أن النزعة التوماوية الجديدة لم تصل بعد الى النتائج التى كان يأمل منشئوها فى الوصول إليها ، بيد أنه من الممكن أن نحكم عليها منصفين بأنها حركة تسير فى طريقها قدما ، وهى حركة قادرة على مزيد من التطور ؛ وقد اتصلت أخيرا بفلاسفة علم الظواهر من أتباع هوسر - وبالتطور الحديث فى المنطق الصورى - اتصالا مثمرا .

تولمن ، ستيفن أدلستون : (١٩٢٢ -)
انجليزى ، كان أستاذا للفلسفة بجامعة ليدز ، وكان كتابه « العقل ومكانه فى الأخلاق » أول كتاب فى الأخلاق يعرض وجهة نظر التحليل اللغوى الحديث . ويذهب تولمن فيه الى أن معيار الأدلة الصحيحة فى البحث الأخلاقى يمكن استخلاصه من استخدام كلمات مثل « أخلاق » و « أخلاقى » ذلك لأن الاختلاف فى مجال الأخلاق إنما هو فى جوهره اختلاف على ما إذا كان ثمة برهان صحيح على بعض النتائج الأخلاقية أو لا ، ولأننا فى الأخلاق ننترج من الأسس أو المسوغات التى تكون واقعية صرفة الى النتائج الأخلاقية المعيارية عن طريق منهج

أكسفورد حيث قبل منصباً شبيهاً بمنصب ف. ه. برادلي الذي كان زميلاً في نفس الكلية وهي كلية مرتون ، ولهذا كانت كتاباته الفلسفية الأولى « مشكلة السلوك » و « مبادئ الميتافيزيقا » مثالية الطابع . ترك تيلر أكسفورد في باكورة حياته وأمضى سنوات انتاجه الأساسية أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت اندروز أولاً ثم في جامعة أدنبرة ، فلما بعد عن جامعة أكسفورد تخلى عن نزعة البرادلية واختار نزعة أخرى قائمة على أساس من أفلاطون ومذهب المؤلهة المسيحي . وفي مجموعة محاضراته التي ألقاها بمنحة جيلفورد وموضوعها « عقيدة أخلاقي » ، برهن على أن معرفتنا الأخلاقية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وجود اله يدبر الكون لغرض أخلاقي ، وخلود النفس الانسانية ؛ ومع ذلك فإن شهرة تيلر تقوم أكثر ما تقوم على كونه باحثاً في الفلسفة الأفلاطونية ، واسع العلم الى درجة غير مألوفة ، أكثر مما تقوم شهرته على كونه فيلسوفاً مبتكراً . وعندما كان تيلر في جامعة سانت اندروز نشر « هرطقة بيرنت - تيلر » بالاشتراك مع بيرنت أستاذ اليونانية بتلك الجامعة ؛ وفيه برهن كل من بيرنت وتيلر على أن المحاورات الأفلاطونية لا يجوز أن تؤخذ على أنها صور حوارية لآراء أفلاطون الخاصة بل على أنها في جوهرها وثائق تاريخية دقيقة تحتوي تقارير عن موقف سقراط والفيثاغوريين في القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يحظ قط بالقبول العام ، إلا أنه مع ذلك قد أثر تأثيراً قوياً في كل ما تلى ذلك من دراسة أفلاطونية . وما يزال كتاب تيلر « أفلاطون ، الرجل وعمله » هو أهم نظرة إجمالية عن مؤلفات أفلاطون مما نشر حتى الآن .

(ث)

ثاوفر اسطونس : (حوالى ٣٧٠ - حوالى ٢٨٦ قبل الميلاد) ولد في لسبوس وهي جزيرة يونانية تقع على بحر ايجه ؛ وهو أشهر تلاميذ أرسطو .

أخلاقي خاص لا هو في طابعه بالبرهان الاستنباطي ولا هو بالبرهان الاستقرائي . وفي كتاب « مدخل الى فلسفة العلم » (١٩٥٣) يقدم لنا تولن - واضعاً نصب عينيه بصفة خاصة علم الطبيعة - وصفاً للنظرية العلمية يشبهها فيه الى حد كبير بعمل الخرائط التي تساعدنا على التماس طريقنا في أثناء السير ، فذلك أقرب الى طبيعة النظرية العلمية من قولنا عنها انها عملية التعميم التي وصفت في نظريات الاستقراء الكلاسيكية . ويميز تولن بين القوانين والمبادئ . ويبين كيف أن فهم القانون يتوقف الى حد ما على معرفة مدى تطبيقه ، ويعد كتابه « استعمالات البرهان » (١٩٥٨) محاولة لإعادة وصف طبيعة البراهين ووظيفتها ، في لغة تكشف عن طبيعة البراهين أكثر مما تكشف عنها اللغة التي استخدمت استخدماً تقليدياً في كتب المنطق الدراسية .

توماس من ستن : أحد أعضاء جماعة أكسفورد من الدمينيكان الذين اعتصموا بتوما الاكوينى بعد هجوم كلواردبى وفي أثناء الهجوم الذى شنّه بيكام من كانتربرى ، أما كتاباته الأولى التى بدأت منذ حوالى عام ١٢٨٦ فتركز على الروح من حيث انها صورة جوهرية فريدة يتخذها الجسم . ولقد أدرج كتابه « معارضة تعدد الصور » بين مؤلفات توما الاكوينى فى عدة طبعات ، أما كتاباته المتأخرة حتى حوالى عام ١٣١٥ فنجدّه فيها يواجه هجوماً جديداً من المذهب الأرسطى الذى طوره سكوتس ، ولو أن « كتاب المهاجمات » المنسوب اليه ربما كان لآخر يدعى « توماس انجليكوس » ولعله أن يكون جورس جويس الدومينيكانى . ولقد أصبح توماس مدافعاً عنيدا عن التمييز بين الوجود والماهية فى الكائنات المتناهية ولو أنه ربما يكون قد جسد الوجود فى « شىء ما » أى فى شىء موجود وجوداً فعلياً ، ايجابياً ومطلقاً ، وذلك فى رده على هنرى من غنت الذى كان الوجود عنده صلة أو علاقة بين المخلوق والخالق .

تيلر ، ألفرد ادوارد : (١٨٦٩ - ١٩٤٥) فيلسوف بريطانى ، بدأ حياته الفلسفية فى جامعة

هذه العقبة التي تعوق الميل الى التوحيد ، وكانت العقبة في حالتهم ترجع الى سلسلة كاملة من المناقضات ردوها تناقضا بعد آخر حتى انتهوا الى مبدأين أساسيين هما الحد واللامحدود .

أما لفظ الثنائية الذي أدخله هيد حوالى ١٧٠٠ ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التي من قبيل المانوية ، ففيه من التباس المعانى ما فى كلمة الواحدية ، ويمكن بدوره أن ينطبق على ما لا يقل عن ثلاث نظريات فى الوجود متميزة ومستقلة من الوجهة المنطقية . والمثل الذى هو أبرز أمثلة الثنائية وأكثرها تأثيرا والذى يقدم لنا صياغة محكمة لما عساه أن تكون وجهة نظر الادراك الفطرى السليم والذى يرجع الى انكساجوراس على أقل تقدير هو تقسيم ديكاوت للعالم الى « جوهر ممتد » (مادة) و « جواهر مفكرة » (عقول) ، وقد يسمى هذا النوع من الثنائية « ثنائية الصفات » لأنه يزعم أن هناك نوعين من الصفات وأن جميع الجواهر هى - بناء على ذلك - من نوعين نهائيين لا ثالث لهما . وفى هذا ما يفرقها عن « ثنائية الجواهر » ، وهى الراى القائل بأن هناك جوهرين على وجه التحديد ، وهو راى ليس له « بذاته » ما يتصف به الراى السابق من جاذبية تستهوى النفوس ، لأنك ما ان تسلم بأن هناك أكثر من

جوهر واحد ، حتى يبدو من التعسف ألا تسلم بجواهر كثيرة ما لم يكن الجوهران اللذان سلمت بهما من نوعين مختلفين اختلافا أساسيا . ولهذا السبب نفسه كان النوع الممكن الثالث من أنواع الثنائية - وهو الثنائية « الجانبية » التى تزعم أن هناك نوعا واحدا بعينه من الجوهر لا يشمل الا جوهرين فحسب بقض النظر عن عدد الأنواع النهائية من الجواهر - أقول لهذا السبب نفسه كان هذا الراى غير جذاب بدوره . والواقع أن هذا النوع من الثنائية قد دحضه ديكرت ، فهو لم يسلم الا بجوهر واحد فى المجال المادى ، ولكنه سلم فى المجال العقلى بكثرة من الجواهر .

على أننا قد نترخص فى استعمال كلمة

نجح فى رياسة اللوقيون عندما ترك أرسطو أثينا فى عام ٣٢٣ ، وقد فقدت أغلب كتاباته الكثيرة وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به فى الفلسفة . ولقد لبث أرسطيا فى أساسه لكنه نقد أرسطو فى نقاط بعينها ، وأضاف اضافات مفيدة الى مؤلفات أرسطو ، كما حدث بالنسبة الى المنطق على سبيل المثال ، ومهد الطريق من بعض الوجوه لتعاليم الرواقية والأبيقورية . وربما أمكن الاشارة الى ثلاثة من آثاره : (١) « فى النبات » (وهو موجود) الذى وضع فيه أسس علم النبات وقدم مفاهيم نباتية هامة . (ب) « الميتافيزيقا » (وهو موجود كذلك) وقد أثار مشكلات حول نظريات أرسطو الميتافيزيقية وبخاصة حول نظرية المحرك الاول . (ج) صنف مؤلفا كبيرا يحتوى على آراء فلاسفة اليونان السابقين فى الطبيعة والله . الخ وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد . ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخى الفلسفة فيما قبل سقراط كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين لتأثير ثاوفراسطوس ، وكان ذلك من سوء الطالع لأن ثاوفراسطوس نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارضاءات لأرسطو ، كما أقحم افكارهم اقحاما فى اطار أرسطاطاليسى .

الثنائية (الثنوية) : أى مذهب فكرى

يقسم كل شىء بطريقة أو بأخرى الى مقولتين أو عنصريين ، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين ، أو أنه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر . وعلى الرغم من أن المذاهب الثنائية لابد بطبيعة الحال أن يثبت أصحابها صحتها بالحجج العقلية ، الا أن ما يؤدى ببعض الفلاسفة الى الثنائية هو الدافع الذى يحفزهم الى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها ، وهو دافع قد ينتهى بهم الى الواحدية هذا اذا لم يحل بينهم وبينها اجلالهم لفارق أساسى نهائى (فى الوجود) تعبر عنه الثنائية التى يعتنقونها . وانا لنجد فى الفيثاغوريين مثالا ظهر فى وقت مبكر على

جبرية (قضاء وقدر) : انظر حرية الإرادة
وحتمية .

الجدل (أو الديالكتيك) : يستمد اسمه من
الفعل اليوناني الذي يعنى « يحاور » ، وكان معناه
فى الأصل « فن الحوار ، أو النقاش ، أو الجدل » .
ويبدو أن أرسطو حينما قال ان زينون الايلي هو
الذى ابتكر الجدل ، انما كان يشير الى مفارقات
زينون التى دحضت بعض فروض خصومه بأن
استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها . لكن
الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة الا على يدى
سقراط ، وهو الذى كان - كما صورته محاورات
أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين
كلتاهما تتخذ صورة الفرض ، أولاها هى تنفيذ
رأى الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء
الأسئلة عليه الى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه
باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأى
(وهى مرحلة التنفيذ) ، ثم الانتهاء به الى تعميم
وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه فى
سلسلة من الأمثلة الجزئية (وهو ما سمي
« بالاستقراء ») .

أما أفلاطون فقد رأى أن الجدل هو المنهج
الفلسفى الأعلى ، « هو حجر الزاوية الذى تقوم
عليه العلوم » ، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو
المرحلة الأخيرة فى التربية النظامية التى وضعها
أفلاطون لفلاسفته الملوك . لكن اشارات أفلاطون
الى الجدل - وإن كانت اشارات ثناء عليه - غامضة
فى كثير من الأحوال ، ولعله كان يتصور الجدل على
أنحاء مختلفة باختلاف الأوقات . ويبدو أن الجدل
لديه كان يتضمن دوما البحث عن الماهيات الثابتة
ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة ؛ لكن يكاد
يكون من الممكن أن يندرج تحت تصور أفلاطون
للجدل أى نوع من أنواع الاستدلال المجرد الذى
لا يختص بعلم بعينه . ولا شك أن الجدل عند
أفلاطون كان فى بعض الأحيان هو الطريقة التى
تقند بها الفروض ، وكان فى مرحلة متأخرة من

« الثنائية » فنطلقها على المذاهب الفلسفية التى
تتخذ محورها من تعارض ما كالتعارض الذى نجده
فى فلسفة أفلاطون بين العالم الذى تدركه الحواس
وعالم الصور الذى يعرفه العقل ، أو كالتفرقة التى
يقيمها كانت بين عالم الظواهر وعالم البواطن
(النومين) .

(ج)

جاسندى، بيار : (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فرنسى،
ولم يكن جاسندى ذا أصالة عظيمة ، ومع ذلك فقد
كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفى
والعلمى هاما وعميقا. عرفه كل من هوبز وديكارت
معرفة جيدة ، وهما وإن لم يستمدا منه نظريات
خاصة أو حلولاً للمشكلات الفلسفية الا أنهما قد
أخذا عنه عادات بعينها فى التفكير . أخذ جاسندى
على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الأرثوذكسية
الشائعة التى أريد لها أن تقوم على أساس من
النظريات العلمية التى أتى بها اللويون القدامى ،
ومن الآراء الأخلاقية التى نادى بها أبيقور ؛ فكان
يرى مثلا أن أوجه النشاط العقلى يمكن أن تفسر
تفسيرا تاما فى حدود التغيرات الفيزيائية التى تلحق
بمادة المخ، وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن
« الآثار » (المتروكة فى المخ) ليفسر بها السلوك
العاقل للناس والحيوان . ومن آرائه المميزة له أن
جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية
والمخ الفانى حلا شبيه آلى ؛ فإذا كان كل من
« الروح » و « المخ » يسعى الى أهداف واحدة
بعينها ، فانهما لهذا السبب لابد أن يتعاونوا ؛ وهى
نظرية شبيهة بنظرية ليمنتز فى التناسق الأزلى ،
وإن تكن أبسط منها بدرجة كبيرة . وقد ترك
جاسندى أيضا أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية
والسياسية ، إذ أعاد تقديم المذهب الأبيقورى الى
أوروبا ، وهو المذهب القائل بأن الخير الاسمى
للاخلاق ينبغى أن نلتصمه فى « سكينه النفس » ،
وهى فكرة يمكن أن تكون هى الأصل الذى تولدت
عنه فكرة « السلام » عند هوبز ؛ فالناس يتصرفون
للمحافظة على سكينه أنفسهم ، وليست هذه
السكينه دائما مرادفة للسعى وراء اللذة .



جاسندی، بییر (۱۵۹۲ - ۱۶۵۰).

حياته يتضمن منهج « القسمة » ، قسمة جنس الى انواعه ، ثم يقسم أحد الأنواع وهكذا طالما كان تكرار القسمة ممكنا .

وكان أرسطو هو أول من أقام الجدل على أساس متين في كتابه « الطوبىقا » ، وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القياس ، مستهدفا بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن « كل لذة هي خير » . مثل هذه الدعاوى كانت - فيما يبدو - موضوعا للجدال فى أكاديمية أفلاطون التى كان أرسطو ينتسب إليها منذ ٣٦٨ ق . م . حتى وفاة أفلاطون فى ٣٤٨ ق . م ، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها . ويقول أرسطو ان كتابه مفيد فى ثلاثة أغراض هى : التعليم ، والمناقشات ، والعلوم الفلسفية . على أنه استكشف فى سياق تأليفه لهذا الكتاب كثيرا من المبادئ الأساسية للمنطق الصورى - وهو موضوع نماه فى « تحليلاته » - بوصفه نظرية فى البرهان هى على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية ؛ لكن المناطقة الرواقين قد سموا المنطق الصورى فيما بعد جدلا .

ولقد تفرعت مناقشات العصور الوسطى عن المجادلات التى كانت تدور فى الأكاديمية ، وفى تلك المناقشات كان أطراف الجدل ما يزالون يطرحون الدعاوى ونقائضها مستعينين فى ذلك بالاستدلال القياسى بصفة خاصة ، وبهذه الطريقة كان الطلبة فى جامعات العصور الوسطى يمتحنون لنيل الدرجات العلمية .

الا أن هيجل قد نحا بالجدل منحى جديدا ؛ فهو لم يعده مجرد عملية استدلال ، بل عده طريق سير لا فى التدليل العقل وحده بل كذلك فى التاريخ وفى الكون ككل ، ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية تنتقل من الدعوى الى نقيضها الى « التأليف » بين الطرفين . وكان الجدل

الهيجل هو الذى تعهده بعد ذلك هاركنس وجعله جزءا من فلسفته المادية الجدلية ، مستبدلا بـ « الروح » التى قال بها هيجل « المادة » لتكون أساسا لطريق السير الجدلى .

جروتشوس ، هيجو : (١٥٨٣ - ١٦٤٥) ، مفكر هولندى تركت أفكاره تأثيرا لا يتناسب مع قوتها الفلسفية ؛ فهى فلسفة كان يحيط بها انقلاب سياسى واغتيال وفوضى فى البحار وحرب الثلاثين عاما . ويقوم ايمانه بالتسامح وبالأساليب العقلية فى تسوية المنازعات على احترام عميق للحقيقة يتمشى مع التقليد الانسانى الذى وضعه ارازم ، وأيا كان الأمر ، فانه لم يكن شككا بل كان يعتقد على العكس أن التقوى القائمة على ما هو مشترك فى التأويلات المختلفة للدين المسيحى مع غرض النظر عن الاختلافات المذهبية تعد أساسا كافيا للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت . وكتابه « حقيقة الدين المسيحى » (١٦٢٧) يعرض أساس هذه المسيحية المشتركة، ويقترح فى كتابه « السبيل والعهد المؤديان الى الصلح الكنسى » (١٦٤٢) ، يقترح خطة محددة للتوفيق .

وقد كانت نظراته العقلية نتيجة - الى حد ما بلا شك - لتدريبه المبكر الذى تلقاه على يدى الباحث العظيم سكاليجر الذى كان من أوائل العلماء الذين اهتموا فى تفسيرهم لنصوص الكتاب المقدس بجانب النحو وسلامته أكثر من اهتمامهم بمضمون الرأى الذى يصادف هواهم . وقد كان جروتشوس طفلا نابغة ، يتقن اللاتينية واليونانية وهو فى سن الثانية عشرة ، ويحمل دكتوراه فى القانون من جامعة ليدين وهو فى سن السادسة عشرة . عين فى سنة ١٦٠٣ مسجلا تاريخيا رسميا فى الاقليم الذى كان مسقط رأسه ، ثم نصب عام ١٦٠٧ محاميا عاما للخزانة عن هولندا والبلاد الساحلية . واشترك بوصفه محاميا لشركة الهند الشرقية الهولندية فى نزاع نشأ عن الاستيلاء على سفينة برتغالية فى مضائق

ملقا ، وأدى به هذا النزاع الى النظر فى الأسس العامة لقانونية الحرب ، وجاء كتابه « عن قانون الفنائم » الذى كتبه عام ١٦٠٤ ، وأعيد الكشف عنه وطبع عام ١٨٦٨ نتيجة لهذا البحث ؛ وأفضى به ذلك الى اهتمامه المتصل بالقانون الدولى ، وأصبح أساسا لأروع كتبه بعدئذ : « عن قانون الحرب والسلام » الذى أصدره عام ١٦٢٥ ، وكان جروتىوس يؤيد المبدأ العام القائل بأن المحيط مباح للأمم جميعا .

وأوشك عمل جروتىوس فى التوفيق العقلى أن يكلفه حياته حين حاول أن يجمع بين حزب الاحتجاج الجمهورى الذى يتزعمه أولدنبارنفلت ، وحزب أورانيج المعادى للاحتجاج الذى يتزعمه موريس الناساوى . وفى عام ١٦١٨ قام موريس بانقلاب سياسى ، أعدم على أثره أولدنبارنفلت وحكم على جروتىوس بالسجن المؤبد؛ غير أن زوجته أفلحت فى تهريبه من السجن مختفيا فى زكبية زعمت أنها تحتوى على مجلدات فى اللاهوت الأرمنى . وتمكن جروتىوس من الفرار الى « أنتورب » ومنها الى باريس حيث رحب به لويس الثالث عشر ، وأقر له معاشا لم يكن جروتىوس يتقاضاه الا نادرا . وفى أثناء مقامه بفرنسا ألف كتابه عن « قانون الحرب والسلام » سنة ١٦٢٥ ، وهو الكتاب الذى جلب له شهرة عالمية . وحصل بعد ذلك على منصب فى السويد باعتباره سفيرا لها فى فرنسا ، وهو منصب لم يكن يتمتع فيه بثقة البلاط الفرنسى أو بالرضا الشخصى، ولقى حتفه اثر غرق سفينة كان يستقلها بالقرب من دانتسج سنة ١٦٤٥ .

وأهم ما أسهم به جروتىوس فى الفلسفة هو دفاعه الصريح عن القانون الطبيعى بوصفه مجموعة من المبادئ التى يدركها العقل ، والملزمة للمواطنين والحكام والله على السواء . وقد كانت صحة مثل هذا القانون الذى يكفل سلامة الملكية وصدق الايمان والمعاملة العادلة من الأمور المألوفة فى الفكر المسيحى، غير أن التفكك الذى حل بالعالم

المسيحى عقب الاصلاح الدينى والتحدى الدينى لسلطة الكنيسة ، ذلك التحدى الذى كان من تراث عصر النهضة ، قد جعل صحة هذا القانون أمرا يتعذر الدفاع عنه على أسس دينية . فضلا عن ذلك فان خطة السياسة الواقعية التى انتهجها حكام الدول القومية الجديدة ، تلك السياسة التى نشرها مكيافللى ، قد جعلت مضمون قانون الطبيعة القديم يبدو مصطنعا الى حد ما ؛ ومن ثم فقد خطط جروتىوس أساسا لقانون الطبيعة بحيث يجعله مستقلا عن الدين ، وقائما على الفهم السليم للطبيعة الانسانية .

وقد ذهب جروتىوس الى أن القانون الطبيعى « أمر يمليه العقل السليم ، وهو الذى يبين ما اذا كان فعل من الأفعال - من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للطبيعة العاقلة - يتصف بصفة الحسنة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية ، وبالتالي فاما أن يحرم الله - خالق الطبيعة - هذا الفعل واما أن يأمر به . والفعل المفروض لا يكون ملزما لأن الله أمر به ، بل الأحرى أن يكون الله قد أمر به لأنه ملزم » وكما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف العدد اثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع ألا يجعل شرا ما هو شر بطبيعته الباطنية ، . وبعبارة أخرى فقد شابه جروتىوس بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الرياضية ، ورأى أن ما كان يعده ديكاوت وآخرين غيره صحيحا عن معرفتنا بالطبيعة ، هو أيضا صحيح عن معرفتنا بالأخلاق؛ فكلتا المعرفتين يقينية وفى مستطاع الانسان العاقل مستقلا عن السلطة الدينية .

وذهب جروتىوس - فضلا عن ذلك - الى أنه لما كان الناس اجتماعيين بطبيعتهم - كما ذهب الى ذلك أرسطو والرواقيون - فانهم مجبولون على الاهتمام بالمحافظة على النظام الاجتماعى ؛ ومن ثم فان قواعد القانون الطبيعى ، تلك القواعد التى تكاد تكون شروطا ضرورية لآى مجتمع مهما يكن شأنه ، بدت للانسان واضحة بذاتها بوصفه حيوانا اجتماعيا وهب عقلا . ولم تكن تلك القواعد



جرین، توماس هل (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲).

حصيلة اتفاق واختيار وكفى ، « ذلك لأن طبيعة الإنسان نفسها التي من شأنها أن تسلكنا في مجتمع بما له من علاقات متبادلة حتى وإن لم يكن بالأفراد حاجة الى شيء كائنا ما كان ، أقول ان طبيعة الانسان هذه هي أم قانون الطبيعة » .

ويعتقد جروتوريوس أن أى قانون آخر ، سواء فى ذلك القانون الإلهي والقانون المدني وقانون الأمم، هو من املاء ارادة خاضعة للقانون الطبيعي؛ فتتوقف صحة القانون المدني مثلا على الالتزام الطبيعي بالثقة الطبية فى وفائنا بالعهود . وقد كانت معالجة جروتوريوس للقانون الدولى بصفة خاصة شائقة وهامة ، اذ أحال ما كان فى حدود القانون الخاص الذى يقيم العلاقات بين فرد وآخر ينتميان الى أمتين مختلفتين الى نظام يدخل فى القانون العام الذى يقيم العلاقات بين دولة وأخرى، وهكذا كان كتابه « عن قانون الحرب والسلم » صرحا فى تاريخ القانون الدولى .

ولقد كانت أهمية جروتوريوس الفلسفية محدودة ؛ فبرفعه للقانون الطبيعي واعطائه وضعاً مستقلاً عن العرف والقانون والدين ، أعان عونا ملحوظا فى عملية « التمييز » بين ما نسميه الآن بالمبادئ الأخلاقية وبين قوانين العرف والتشريع والدين . وبإبرازه للرابطة بين القانون الطبيعي وطبيعة الانسان الاجتماعية ، أسهم بنصيب على شيء من الغموض والخلط فى النزاع الفلسفى القائم حول ما اذا كانت المبادئ الأخلاقية طبيعية أو اتفاقية . وكذلك بإبرازه للرابطة بين عقل الانسان وقبوله للمبادئ الأخلاقية ، أسهم جروتوريوس مرة أخرى بنصيب غامض الى حد ما فى فهم ما نعنيه بالمبادئ « الأخلاقية » ، وهى على الأقل تلك المبادئ التى يمكن أن تساق عليها الحجج .

وقد أفسد تناول جروتوريوس لهذه المسائل اخفاقه الى حد ما فى أن يكون واضحا فى التمييز

بين ما نسميه « قوانين الطبيعة » وهى أوصاف لما يطرده حدوته ؛ وبين القوانين بالمعنى القانوني والأخلاقي وهى عبارة عن « تشريعات » لما ينبغى أن تكون عليه الأمور . ولم تأخذ هذه النقطة فى الاتضاح بعض الشيء الا فى القرن الثامن عشر بظهور هيوم وكانت ؛ اذ نستطيع أن نقول بصورة اجمالية ان هيوم قد فصل القول فى الرابطة التى افترضها جروتوريوس بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الانسان الاجتماعية ، كما فصل كانت القول فى الرابطة بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الانسان العقلية . ومهما يكن من أمر فان فهم جروتوريوس لطبيعة الانسان العقلية قد تأثر - كما تأثر معظم معاصريه - تأثرا شديدا بنموذج العلوم الرياضية ؛ وعلى هذا فقد كان جروتوريوس رائدا من رواد المدرسة الحديثة فى علم الأخلاق ، وهى المدرسة التى ترى أن المبادئ الأخلاقية واضحة بذاتها كالبديهيات الرياضية سواء بسواء .

أما فى المسألة الخاصة بصحة القانون فقد خلط جروتوريوس فيها الى حد ما بقوله ان صحة القانون مستمدة من صحة قانون أسمى ، هو قانون الطبيعة . غير أنه من الممكن التعبير عن هذه النظرية بصورة أقل تعرضا للنقد لو أنه قال ان الأهمية التى تنطوى عليها نظرية القانون الطبيعي ليست فى مجرد « التمييز » بين القانون والمبادئ الأخلاقية فحسب ، بل يضاف الى ذلك أن القانون قد يخضع - بل لابد له أن يخضع - للأخلاق فحسا ونقدا .

جرين ، توماس هل : (١٨٣٦ - ١٨٨٢) ، فيلسوف انجليزى ، تلقى تعليمه فى أكسفورد ، وساعد على نشر نفوذ كانت وهيغل فى انجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبي ومذهب المنفعة السائدين ؛ والكتاب الوحيد الذى ظهر له فى أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات هيوم ، وجاء تأثيره أساسا عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهى المحاضرات التى نشرت بعد وفاته .

المشترك ، معناه أن الانسان لا ينفع الآخرين « الا اذا وجد فكرة كونهم كاملين ضرورية لرضائه الخاص ، • ومن جهة أخرى فانه لا يسمح للحقوق الفردية - كما هي الحال عند ج.س. هل أو لوك - أن تقف سدا في وجه السلطة الاجتماعية ، اذ أن تلك الحقوق الفردية يتوقف وجودها بالتأكيد على الاعتراف الاجتماعي بها •

جفنز ، ولیم ستانلي : (١٨٣٥ - ١٨٨٢) ، ولد في ليفربول ، وتلقى تعليمه بكلية الجامعة بلندن • بدأ دراساته بالكيمياء ، وبعد أن اشتغل عدة أعوام خبيراً بالمعادن في استراليا ، عاد الى « كلية الجامعة » لدراسة الاقتصاد والفلسفة اللذين أصبحا منذ ذلك الحين موضع اهتمامه الرئيسي • عين عام ١٨٦٣ لتدريس المنطق والاقتصاد بكلية أوونز بمانشستر ، وعاد الى لندن عام ١٨٧٥ أستاذاً بكليته القديمة • ومؤلفاته الرئيسية في المنطق هي : « المنطق الخالص » (١٨٦٤) و « دروس أولية في المنطق » (١٨٧٠) و « أصول العلم » (١٨٧٤) و « دروس وتمرينات في المنطق الاستنباطي » (١٨٨٠) •

« والمنطق الخالص » دراسة لأعمال بول قدم فيها جفنز بعض التحسينات التقييمية ، وعدل معنى علامة الزائد في حاصل الجمع المنطقي الى ما تم الاتفاق عليه الآن بصفة عامة بالنسبة لكلمة « أو » وهو أن يحتمل صدق البديلين معاً ؛ فإذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة فان « س + ص » تمثل تلك الأشياء التي هي حمراء أو مربعة ، أو حمراء ومربعة معاً • ويتضمن تذييل الكتاب بعض الاعتراضات النظرية على مذهب بول ، ولكنها على كل حال ليست قوية الحجة • واشتملت أعمال جفنز المتأخرة عن الجبر الذي وضعه بول ، على انشاء آلة منطقية حاسبة هي المسماة « بالبيانو المنطقي » •

و « أصول العلم » كتاب شامل عن منطق

كان يعتقد أنه ينبغي تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك تلك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها أيضاً • فما هي الحدود التي ترتبط فيما بينها في هذه الشبكة ؟ ان أى حد نسعى الى عزله يتحول هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأى محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق ؛ وهنا يقترب جرين اقتراباً شديداً من هيجل • وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل باعتباره انسانياً محدوداً والعقل باعتباره كلياً مطلقاً - وهذا هو العقل الذي يبقى على الكون •

ويقطع جرين في الأخلاق أيضاً شوطاً طويلاً مع هيجل ؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هي الحال بالنسبة للحيوان ، بل ان النفس الانسانية لتسعى في كل رغبة من رغباتها الى اشباع نفسها باعتبارها كلا واحداً ؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعتبر الانسان نفسه مسئولاً وفاعلاً حراً ؛ وعلى أية حال فهنا يبدأ جرين في الافتراق عن هيجل • وعنده أن الخير أمر شخصي بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير ، ولأن الفرد اجتماعي بطبيعته ، فانه لا يستطيع أن يحقق رضاه التام الا باغداقه الخير على الآخرين • ويرفض جرين في اصرار كل تصور عن ذات متجسدة ، وان هذا الاختلاف عن هيجل ليشمل نظريته السياسية ، فقد لحظ كيف أفنى تصور روسو عن الخير المشترك الى تصوره للارادة العامة ، لكن ذلك لم يبعد به الى ما هو أبعد من ذلك حيث يقوم رأى هيجل عن الدولة باعتبارها وحدة أعلى من وحدة الفرد ، وحيث تنشأ المذاهب المتطرفة في السلطة المستبدة وفي النزعة القوية التي تؤدي الى عبادة الدولة ؛ ذلك أن نزعة جرين الانجليزية الخالصة في تحررها تنبذ هذه النتائج جميعاً ، فهو يؤمن بأهمية المسئولية الفردية والحقوق الفردية - غير أن موقفه الأخير يثير مصاعب خطيرة ، « فالخير



جنفز، ولیم ستانلی (۱۸۳۵ - ۱۸۸۲).

من هذا القرن . ففي عام ١٨٩٥ أنشئ كرسى لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا ليشغله أرنست مآخ ، وفي عام ١٩٢٢ اختير موريس شليك لشغل هذا الكرسى ، وسرعان ما التفت حوله جماعة غير رسمية من الزملاء وطلاب الدراسات العليا وقد وحدهم اهتمام مشترك بالعلوم والرياضيات، والتسليم العام بنظرة مأخ الوضعية، والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى الذى كان يتطور بسرعة ، ومن أهمهم : فردريك وايزمان ، وروودلف كارناب ، وأوتو نورث ، و ١٠ . رسل ، وهربرت فايجل ، و ب . فون جوهس ، وفلكس كاوفمان ، وفكتور كرافت ، وهانز هان ، وكورت جودل ؛ ومع أن فتجنشتين كان يعيش فى النمسا فى ذلك الوقت وكان صديقا شخصيا لبعض أعضاء هذه الجماعة ، إلا أنه لم يكن قط عضوا فيها، بيد أن كتابه « رسالة منطقية فلسفية » قد أثر فى الجماعة تأثيرا كبيرا . وفى عام ١٩٢٩ أخذت الجماعة شكلا أكثر رسمية ، وصدر كتيب يحتوى على مبادئها وأهدافها الأساسية ، وأسست فى عام ١٩٣٠ مجلة « نظرية المعرفة » لتكون وسيلة النشر لدى أعضاء الجماعة . ونشط الاهتمام الكبير بعمل الجماعة فى أوائل الثلاثينات من هذا القرن فى كل من أوروبا وأمريكا ، بيد أن الجماعة نفسها سرعان ما تفرقت شملها بسبب اغتيال شليك فى عام ١٩٣٦ ، ومعاداة النازى (بعد اتحاد النمسا وألمانيا فى عام ١٩٣٨) ، وأخيرا بسبب الحرب التى قامت فى عام ١٩٣٩ . ولقد قام كثير من أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة فى بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج البلاد التى تتكلم الألمانية وهى البلاد التى قامت الجماعة فيها أصلا ، ولو أن فكتور كرافت - وهو من صغار أعضاء الجماعة سنا - هو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا .

جمال : انظر علم الجمال (استطيعا) .

جودمان ، نلسون : (١٩٠٦ -) ،

الاستقراء ؛ ويحتوى هذا الكتاب الذى كتب ليعارض معارضة واعية تفسير جون ستيوارت مل للاستقراء باعتباره معتمدا على عملية الحذف - يحتوى على تفسير مفصل للاستدلال الاستقرائى الذى تتأيد فيه صحة الفروض التى كونتها بصيرة العالم المطلعة ، تتأيد تلك الفروض بعدئذ عن طريق تقويم الشواهد التى تؤيدها وذلك بوساطة حساب الاحتمال . ويوجه جفنز مطعنا هاما ضد مل بإصراره على عدم اليقين الأساسى الذى تتصف به النتائج الاستقرائية كافة ؛ ومع أن كتاب « أصول العلم » أقل جاذبية فى أسلوبه من كتاب مل « مذهب فى المنطق » ، فانه أشد قربا منه الى حقائق التطبيق العلمى . وقد صيغ رأى جفنز العام فى الاستقراء صياغة قوية أصيلة فى العمل الذى قام به الفيلسوف المعاصر الاستاذ ل.د. بوبر .

جلسن ، ايتيين هنرى : (١٨٨٤ -) ،
فرنسى ، وهو أحد دارسى فلسفة العصر الوسيط المتأخرين فى العصور الحديثة ، ويرجع الى عمله الفضل فى معرفتنا الواسعة المتزايدة بفلسفة العصر الوسيط التى هى الآن بين أيدينا . وكان اهتمامه بديكاوت نقطة الابتداء ، فالذى أفضى به بادية ذى بدء الى الاهتمام بفلسفة العصر الوسيط هو محاولة لفهم السوالف الفلسفية للفلسفة الديكارتية فهما أفضل ، ثم أخذت فلسفة العصر الوسيط تستغرق انتباهه ، وانتهى به الأمر الى قبول موقف توما الأكوينى فى نقاط جوهرية . وأهم أعماله التاريخية كتابه « روح فلسفة العصر الوسيط » نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٣٢ ؛ كما كتب أيضا كتبا فلسفية مستقلة تقتضى آثار التقليد التوماوى ، ومنها كتابه « الله والفلسفة » (١٩٤١) .

جماعة فيينا : هم جماعة الوضعيين المناطقة أو هم - كما يسمون أحيانا - التجريبيون المناطقة الذين التحقوا بجامعة فيينا فى العشرينات والثلاثينات

ولد فى مساشوستس ؛ وهو استاذ الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، وقد انصرف بمعظم اهتمامه الى نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، ولكنه عالج أيضا مشكلات ينظر اليها عادة على أنها مشكلات ميتافيزيقية . وفى رأيه أن الفلسفة تهدف الى وصف العالم أوصافا دقيقة تبين طريقة تركيبه ، وذلك بصياغة تعريفات تظهر الأشياء باعتبارها مركبات من مختلف المقومات الأولية للخبرة . ويقدم فى أول كتاب له « تركيب الظاهر » (١٩٥١) تعريفات كهذه لعدد من مفردات الخبرة الظاهرية (مثل النقط الملونة) ، متخذًا من الخصائص الكيفية المائلة له مثولا مباشرا وحدات أولية لاقامة بنائه مثل درجات معينة من اللون ومواضع معينة فى مجال الإبصار . ومن السمات البارزة فى تحليلات جودمان تلك القيود الصارمة التى يتقيد بها فى الافتراضات التى يقبل استخدامها ؛ ولقد كان من أنصار النزعة الاسمية الأقوياء ، اذ يرفض قبول أية أدوات ذهنية تصدر فى استسلام بوجود كيانات « أفلاطونية » مجردة كالفئات مثلا (أى الأنواع) . وعلى الرغم من أن جودمان قد استغل الأساليب المنطقية الحديثة استغلالا واسعا، الا أنه لم يتردد فى اطراح أجزاء كثيرة من المنطق والرياضة والنظرية العلمية مما لا يتفق ومقتضيات مذهبه الاسمى ، ومن ثم وجد نفسه مرغما على ابتكار أساليب رائعة لا تضطره الى استخدام الأدوات المنطقية التى من شأنها أن تلزمه بقبول الكليات الأفلاطونية على أنها ذات وجود حقيقى . وقد انتقد انتقادا شديدا - شأنه فى ذلك شأن كواين - تلك التفرقة المأخوذ بها على نطاق واسع بين الجمل التركيبية والجمل التحليلية، لأنه يرى أن تلك التفرقة بينهما تؤدى الى قبول الكليات الأفلاطونية على النحو المذكور .

كان هذا العود من الثقاب قد حك ، لاشتعل ؛ وقد استعرض مشكلات كثيرة يعتقد أنها تواجه المحاولات التى تبذل لتفسير ما يراد بالدقة من أدوات الربط « اذا - اذن » فى مثل تلك العبارات ، وأوضح أن هذه المشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة صياغة الاختلاف بين العبارات التى تعبر عن قوانين الطبيعة (مثل : « الماء يتمدد بالتجمد ») والعبارات التى تعبر عن مجرد تعميم عرضى (مثل : « كل قطع العملة الموجودة فى جيبي اليوم مصنوعة من الفضة ») . وفى كتاب له حديث بعنوان « الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ » (١٩٥٥) ؛ عرض جودمان بعض الأفكار لحل تلك المسائل ، كما اقترح أيضا الطريقة التى تدخل بها هذه الأفكار فى تحليل الاستدلال الاستقرائى .

جون الباريسى أو جان كيلور : (١٢٦٩ - ١٣٠٦) ، راهب دومينيكانى ، وأستاذ باريسى . كان مفكرا جريئا وفيلسوفًا سياسيا بارعا ، فدافع عن الحقوق المدنية ضد جيل الرومانى الأوغسطينى الذى كان يذهب الى أن الممتلكات جميعا خاضعة للسلطة الروحية ، وضد جيمس من أهل فيتربرو القائل بأن الكنيسة هى صاحبة السلطان المطلق . وكتابه « عن السلطة الملكية والسلطة البابوية » الذى يقوم على فلسفتى أرسطو وتوما الأكوينى قد حدد مجموعتين من الحقوق الالهية وأقام التوازن بينهما ، كما أنه سبق النظرية التى ظهرت فيما بعد عن الاشراف غير المباشر ؛ وقد دافع أيضا عن توما الأكوينى ضد « الإصلاح » الذى نادى به « وليم دى لامار » الفرنسيسكانى الانجليزى . ويتمثل فى كتابيه « إصلاح الفساد » و « المناقشات المتنوعة » النقاش الفلسفى الدائر فى تلك الفترة ؛ وقد أنكر أن المادة يمكن أن توجد بلا صورة ، وأنها توجد داخل الروح ، وأن الجوهر العضوى الواحد يحتاج الى كثرة من الصور . وكان يعتقد فى التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية ولكن على طريقته الخاصة ، اذ يبدو أنه جعل الوجود كيانا مستقلا عن الماهية ، كما يبدو

ومن المشكلات التى شغلت شطرا كبيرا من تفكير جودمان مشكلة توضيح ما يفهم من القضايا الشرطية المضادة للواقع مثل قولنا : « لو



جیمس، ولیم (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰).

انه لم يقدر الى أى حد تقدم توما الاكوينى على ابن سينا .

جوهر : انظر أرسطو ، ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتز ، لوك ، ثنائية ، واحدة .

جيمس ، وليم : (١٨٤٢ - ١٩١٠) ، عالم نفسى ، ولد بمدينة نيويورك . ويقال عادة عن جيمس انه كان مفكرا أصيلا خصبا مرهف الحس الى حد بعيد ، أكثر مما يقال عنه انه كان متسق التفكير اتساقا صارما ؛ وفى هذا القول شيء من الحقيقة ، ولكن لا ينبغى المغالاة فيه . ولقد اجتاز تطور جيمس الفكرى ثلاث مراحل رئيسية : المرحلة المبكرة وكان مهتما فيها بعلم النفس ، والمرحلة الوسطى التى تميزت بدفاعه عن البرجماتية ، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التى كتبت لحاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم « الواحدة المحايدة » . وقد نوافق على أن جيمس كان دائما أشد اهتماما بالمشكلات الخاصة التى ينغمس فيها فى فترة من الفترات ، منه ببناء مذهب يثبت أن مؤلفاته جميعا يمكن أن تندرج تحت اطار متسق ؛ بيد أنه ينبغى ألا نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى قيام صلة وثيقة جدا بين « مراحل » الثلاث ، ذلك أن شيئا منها لم يرد جزافا ، بل يمكن أن ننظر الى كل مرحلة منها باعتبارها نموا منطقيا للمرحلة السابقة عليها ، وجميع هذه المراحل الثلاث يمكن أن تعد نتاجا لعقل ذى مزاج متجانس ولقصد فلسفى واحد .

وقليل هم أولئك الذين كانوا أكثر تأثيرا من جيمس فى تحويل « السيكولوجيا » الى علم ؛ وما برح كتابه ذو المجلدين « أصول علم النفس » من الأعمال الكلاسية فى هذا المجال ، ويعد الكثيرون أكبر مؤلفاته .

والفتاح الى عمل جيمس فى علم النفس هو منهجه فى تناول ، وهو منهج يعرف عادة باسم « المنهج الأدائى » ؛ ففى مستهل كتابه

« أصول علم النفس » يقرر جيمس : « ان السعى لبلوغ غايات مستقبلية واختيار الوسائل للوصول اليها هما العلامة والمعيار على وجود الخصائص العقلية فى ظاهرة ما » (المجلد الأول ، ص ٨) . وهذا فى الواقع هو التعريف الاجرائى الذى يعرف جيمس « العقل » به ، وهو يحرص طيلة الوقت على اقامة تحويل « السيكولوجيا » الى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة ؛ فينبغى أن يحىء تصورنا للخصائص العقلية ضاربا بجذوره فى الفحص الدقيق لما « تفعله » تلك الخصائص العقلية ، أى فيما يحدثه حضورها من اختلاف . وهذا المنهج الأدائى فى علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذى يدعو الى فهم كل شيء أيا كان على أساس ما يحدثه حضوره فى التجربة من اختلافات ، ولا شيء أكثر من ذلك أو أقل .

وقد كان جيمس فى الوقت نفسه استبطانيا لا يلين ، والفصول التى كتبها عن « تيار الفكر » و « وعى الذات » لا يعلو عليها شيء مما كتب عن علم النفس الاستبطانى . وكان يعتقد أن المجهود التجريبى الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه فى التجربة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى الباطن ، وقليلة حقا هى تلك الأشياء التى تجعل من جيمس الرجل انسانا أقرب الى قلوبنا مما تفعله فى هذا السبيل طاقته الحسبة بوصفه استبطانيا ، اذ يتصوره المرء جاهدا فى النظر الى الباطن نظرا لا ينثنى عن بغيته ولا عن الدقة ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وما أكثر ما نجدهمحاولة متابعته مرهقة أشد الارهاق .

ومن المفارقات حقا أن يكون جيمس الاستبطانى الكبير سببا فى تحريك اتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان ؛ فلم يكن كافيا بالنسبة لجيمس أن يصل باستبطانه الى تلك النتيجة التى أصبحت اليوم نتيجة كلاسية ، والتى يقول فيها ان ماهية الحياة العقلية أمر نراه فى الخبرة « تيارا دافقا »

تشبث فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها
و « تستولى عليها » . وظل جيمس مدفوعا الى
امعان النظر أكثر فأكثر حتى وصل الى هذا الاعتقاد
المثير ؛ وهو :

« كلما نجحت نظرتي الاستبطانية في الالتفات
بسرعة كافية لاقتناص مظهر من مظاهر التلقائية
ابان نشاطها ، كان كل ما أمكنها الشعور به في
وضوح هو احدى العمليات البدنية التي تتم في
معظم الأحوال داخل الدماغ » (المجلد الأول
ص ٣٠٠) .

ويحمل المقال الذي دخل به جيمس في
المرحلة الأخيرة وهي مرحلة « واحدته المحايدة » ،
في أخريات حياته - عنوان : « هل الشعور موجود؟ »
واجابته هي : كلا ، انه لا يوجد باعتباره كائنا
ذا قوام . ويقول ذاك يلاحظ أن عبارة « أنا أفكر »
في الفلسفة التقليدية تبدو له (وفقا لأبعد ما يمكن
أن يصل اليه استبطانه الصارم) كأنها هي
لا تختلف عن عبارة « أنا أتنفس » التي نشعر بها
شعورا غامضا ولكنه دائم الحضور في كل لحظة عادية
يقطى من لحظات التجربة . ولا شك أن ثمة اختلافا
طفيفا جدا بين هذا الزعم العجيب وبين مغزى
ما تنطوى عليه الفقرة التي استشهدنا بها آنفا ؛
والواقع أن انكار جيمس أن يكون الشعور كائنا ذا
« قوام » من نوع فريد بأى معنى من المعانى ، كان
كامنا منذ البداية في المنهج الأدائي الذي تناول به
جيمس علم النفس .

وينبغي أن نشير هنا أيضا الى المجال الذي
امتد فيه عمل جيمس في علم النفس التجريبي
كما هو وارد في كتابه « أصول علم النفس » ؛
ولعل أشهر قضاياها - فيما هو ذو صلة بالتطورات
التالية في علم النفس - هي القضية المعروفة باسم
نظرية « جيمس - لانج » في الانفعالات . ومؤدى
هذه النظرية هو أن الانفعال ليس أكثر من الشعور
بحالة جسدية ، ومن ثم فانه أقرب الى أن يتبع
الحالة الجسدية منه الى أن يسبقها . . . أو هي

بعبارة تخلو من الدقة والصقل : أنا لا أضرب
شخصا أهاننى لأننى أغضب أولا ؛ بل الغضب ان
هو الا الشعور الذى أمارسه نتيجة لكونى فى الحالة
الجسدية التى يجىء ضربى للرجل جزءا منها . وقد
يرى القارئ الا غرابة فى أن تظفر هذه النظرية
بالشهرة (أو قل بالتشهير اذا شئت) باعتبارها
ارهاصا لما قد ظهر بعدئذ من تطرف فى المذهب
السلوكى .

ويعرف جيمس عادة فى الأوساط
الفلسفية بأنه المدافع عن البرجماتية باعتبارها
نظرية عن الصدق . وهو يعترف بأن بيرس هو
مصدر نزعته البرجماتية ، بيد أنه ينبغي ملاحظة
أن الكلمة تحمل معنى مختلفا كل الاختلاف عند
جيمس عما تحمله عند بيرس ، فقد صاغ
بيرس « مبداء البراجماتى » بوصفه احدى القواعد
أو المبادئ الكثيرة التى تتحكم فى البحث حين
يحدوه الذكاء ؛ فالبرجماتية بالنسبة اليه قاعدة
لبلوغ الوضوح فى المعنى اذ هي تتطلب من كل
تصور أو فرض أن تكون وسيلة التعبير عن معناه
هى الذكر المفصل الدقيق لأوجه الاختلاف فى العالم
المحسوس التى تنشأ عن كونه صادقا . وقد أضاف
بيرس الى هذا المطلب رأيا عن الصدق وهو
أنه التطابق الدقيق (بين القول الصادق والواقعة
الخارجية) ، كما أضاف اليه أيضا مبداء الذى
يجعله حجر الزاوية ، وأعنى به مبداء التعرض للخطأ
الذى يرفض أن يوصف أى فرض تم له توضيح
المعنى بأنه هو آخر مراتب الحق .

أما عند جيمس فيضيق كثير من تمييزات
بيرس الدقيقة هذه ، وتأخذ « القاعدة
البرجماتية » عنده فى الاستعلاء الذى تنبهم تحته
الفوارق أكثر بكثير من « المبدأ البرجماتى » كما
أخذ به بيرس ؛ فيصح لنا أن نعبر عن رأى
جيمس تعبيراً لا اجحاف فيه ودون امعان فى
التبسيط الذى يطمس المعالم على النحو الموجز
الآتى : اذا كانت فكرة ما « تعنى » بكل دقة ما تفعله

بها دون زيادة أو نقصان ، اذن فلا بد أن يتألف « صدقتها » من نجاحك فيما تفعله بها لا أكثر ولا أقل ؛ وهي دعوى ما كان بيرس يوافق عليها قط .

ومن الواضح - أيا كان الأمر - أن برجماتية جيمس إنما توسع من منهجه الأدائي في علم

النفس حتى يصبح مبدأ فلسفيا عاما ؛ فالأفكار - شأنها في ذلك شأن العقول - ينبغي أن تعالج على أساس ما « تؤديه » ، وحين يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فانه يدعى بذلك أنها تقوده في نجاح خلال متاهة الخبرة ؛ فليست الفكرة من الأفكار سرا ملفزا بل هي أداة ، وماهيتها تكمن في قدرتها على التنبؤ .

وينعت جيمس وجهة نظره بأنها «برجماتية» حيناً و « تجريبية متطرفة » حيناً آخر ، وهما اسمان يحلان نفس المعنى تقريبا . ويعتقد جيمس أن النزعة التجريبية التقليدية قد تورطت في خطاين رئيسيين : أولا أنها ركزت انتباهها أكثر مما كان ينبغي لها على أصول أفكارنا في التجربة الماضية ، ولم تنتبه بما فيه الكفاية لوظيفتها باعتبارها مشيرة إلى التجربة المستقبلية ؛ ثانيا أنه تولد عن تركيز انتباهها على العناصر المنفصلة في مجرى التجربة انصراف عن الروابط التي تصل تلك العناصر مع أنها لا تقل عنها حقيقة وجود . ويعتقد جيمس أن ماهية البرجماتية إنما هي في إبرازها « للروابط » بين الأفكار باعتبار هذه الأفكار عناصر في التجربة مؤدية إلى تجارب مستقبلية، وهذه التجارب المستقبلية هي التي ستتحقق معناها . وهكذا تكون البرجماتية هي التجريبية الوحيدة في صورتها الجذرية الصحيحة .

ولم يصل جيمس بالطبع إلى تحويل التقليد التجريبي تحويلا كاملا ؛ فمع كل دعواه بأن أحجار بناء التجربة لدى هيوم ليست هي الصورة الكاملة ، وبأن « الملائم » الذي يمسك تلك

الأحجار بعضها إلى بعض هو نفسه جزء من التجربة ، مع كل هذا تظل تلك الحقيقة قائمة ، وهي أنه يوافق على « أحجار البناء » التي تحدث عنها هيوم . وبهذا تندرج فلسفته في ذلك التقليد الذي يسمى عادة « تحليل المعطى الحسي » أما الدعوى التي جاءت فيما بعد ، وهي أن تحليل المعطى الحسي « ليس » وصفا تجريبيا بالمعنى الدقيق ، فلم تخطر له قط ببال .

ومن خصائص نظرية جيمس البرجماتية في المعرفة أيضا خاصية تتصل باستخدامه لعبارة « مدرك عقلي » ؛ فكثير من الفلاسفة يذهبون إلى أن المدرك العقلي لا يمكن أن يكون شيئا أقل من قضية كاملة . وفي هذا يخالفهم جيمس ، فهو يناقش كثيرا وفي شيء من الاسهاب التمييز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية ، ويعرف الحياة العقلية مرارا على أنها « استبدال مستمر بالمدركات الحسية مدركات عقلية » ، غير أنه يعرف دائما المدرك العقلي في نهاية التحليل بأنه « مدرك حسي » يعمل « بطريقة معينة » ، وهذا يتفق تمام الاتفاق مع ميله الأدائي . والمدرك العقلي عند جيمس إما أن يكون كلمة (وهي مدرك حسي) وإما صورة ذهنية (وهي مدرك حسي) تعمل في التجربة الانسانية بطريقة تنبؤية . ولقد اختلط الأمر على الكثيرين بسبب تلك الأمثلة التي ضربها للتفكير العقلي (« الصورة الذهنية التي أتمثلها للقاعة التذكارية وأنا جالس في مكتبي ») ، ذلك أن أمثلته كلها تقتضي استخدام الصور الذهنية ؛ فلئن كان علم النفس عند جيمس يقوم على ارتيابه في أن يكون هناك أي اختلاف نوعي بين العقول والأجسام ، فكذلك تقوم نظريته في المعرفة على ارتيابه في أن يكون هناك أي اختلاف نوعي بين المدركات الحسية والمدركات العقلية .

وكان جيمس يزعم دائما أنه « واقعي » ؛ بيد أنه لم يكن حريصا على استخدام الألفاظ استخداما فنيا ، فهو بهذا الوصف لنفسه يعني أشياء كثيرة ؛ فهو يعني بذلك أحيانا أنه من ذوي

« العقول الناشئة » ، وأحيانا أخرى أنه عملي ، وأحيانا ثالثة انه في انسجام مع الذوق الفطري . ومهما يكن من أمر ، فقد دافع في فترة متأخرة من فترات حياته - وهي فترة كثيرا ما تعرف بأنها الفترة التي كتب فيها للخواص - عن ضرب فني من ضروب تأويل المذهب الواقعي في الفلسفة تحت اسم « الواحدية المحايدة » .

وتفترض كلتا المرحلتين المبكرتين من تطور جيمس - بطريقة أو بأخرى - النزعة الواقعية وحتى بمعناها الفلسفي الفنى ؛ ففي علم النفس تراه يبنى على افتراض هو أن الأقواس العصبية المنعكسة والبنكرياس وسوائل العمود الشوكي هي ما هي عليه ، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الانساني فيها والوعى الانساني بها ؛ وكذلك تفترض فلسفة جيمس البرجماتية كلها أن « الأداء » أو « الوصول بنجاح الى التجربة المستقبلية » أمر تؤديه الأفكار أو لا تؤديه سواء أردنا ذلك أو لم نرد ؛ وما واقعية جيمس في حياته المتأخرة غير محاولة لاجراء تلك الافتراضات المتصلة في مرحلتيه المبكرتين في عبارة صريحة .

وفي الوقت نفسه ، يكمن في « علم النفس » عنده رفضه التمييز بين ما هو « قوام » العقل وما هو « قوام المادة » ؛ ولو أن جيمس باعتباره واقعا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانساني ، لما استطاع أن يبقى متسقا من النزعة الادائية في علم النفس مع وصفه اياها في الوقت نفسه بأنها اما « مادية » واما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العالم بأنها « محايدة » ؛ ولابد أن تكون العقول هي هذه المادة منظمة على نحو ما ، والأشياء المادية هي هذه المادة نفسها منظمة على نحو آخر . هذه هي دعواه في مقالاته المتأخرة .

وهكذا فان نظريته في المعرفة قد قبلت أكثر مما قد رفضت - كما قلنا آنفا - أحجار البناء التي وضعها هيوم في تحليله للتجربة ؛ وأصر

جيمس على دعواه بالانتماء الى « التجريبية المتطرفة » ، فليس عجيبا أن يجيء وصفه للهيولى التي يتكون منها العالم على هذه الصورة الآتية : « قطع من التجربة الخالصة » . وهكذا لم يكن جيمس « الواحدى » المحايد متسقا مع جيمس صاحب الدعوى التي ما انفك داعيا اليها وهي « التعدد » ؛ وتتألف واحدته من هذه القضية وهي أنه لا وجود لغير نوع واحد من الهيولى في العالم ، وهذه الهيولى ليست عقلية كما أنها ليست مادية ؛ على أن نزعته التعددية تظل قائمة الى النهاية وذلك في زعمه بأن الهيولى الفعلية في العالم هي « قطع من التجربة الخالصة » . ومن الحق أن زعمه بأن الاختلافات بين العقل والمادة تتألف من اختلافات في التنظيم ، هذا الزعم هو الصورة الأخيرة التي ينتهى اليها اصراره على أن العلاقات بين الخبرات لها من الأهمية ما للأطراف التي تقوم بينها تلك العلاقات .

وليس من سبيل الى انكار تلك الحقيقة ، وهي أن كتابات جيمس الغزيرة المتقطعة في كثير من الأحيان ليست متسقة دائما ، بيد أن تلك الدرجة من عدم الاتساق ينبغي ألا تعمينا عن حقيقة أخرى، وهي أن هناك موضوعات عامة تسرى مطردة خلال كتاباته كلها . وإذا أخضعنا فكر جيمس لفحص دقيق تبينا في نهاية الأمر أنه أقرب الى التجانس مما هو شائع عنه عادة ، فهناك خلف السطح المبعثر نمط مطرد ملحوظ .

وينبغي أن نذكر بين مؤلفاته الأكثر شهرة مؤلفين تجاهلناهما في التحليل السابق ؛ المؤلف الأول منهما هو مقاله القيم بعنوان « ارادة الاعتقاد » « ١٨٩٧ » . فقليلة هي المقالات الفلسفية التي يتضح فيها أنها حصيلة تجربة الرجل الشخصية بأشد ما يتضح هذا في تلك المقالة ؛ فهنا يدخل جيمس في فلسفته قرارا أعانه على اجتياز فترة من الكتابة الحادة والهبوط الذى بلغ معه حد الانهيار العصبى ؛ ومناقشته تتألف من

بالاعتقاد الدينى عامة التزاما ازاء العنصر الالهى - او الفائق على الطبيعة - من عناصر الحقيقة الكونية، وهو التزام نقفو فيه آثار السلف بدرجات متفاوت. ولم يستطع أن يتنبأ بأن بعض البرجماتيين المتأخرين والذين هم أقل اقتفاء للسلف؛ قد يزعمون أن الاعتقادات الطبيعية المتطرفة كالشيوعية والنزعة العلمية تستطيع أن « تعمل على تكامل » حياة الانسان وأفعاله بكفاءة أعظم من « الاعتقادات » السلفية فيما هو فوق الطبيعة، وهى الاعتقادات التى كان معنيا بها. وكذلك لم يستطع أن يتنبأ بالتوسع فى معنى كلمة « دين » بحيث تشمل « أى » اعتقاد يؤدي الى تكامل، غير أن تناوله النفسى لتبرير الاعتقاد الدينى قد مهد الطريق لهذا التوسع.

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات جيمس، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح، فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به، وهو أنه من المحال أن تقرأه دون أن تحبه وتعجب به؛ وحتى إذا أحسست أنه مخطئ كل الخطأ فانت مجبر على احترامه، اذ تشيع فى كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التى لا تعرف المساومة.

(ح)

الاحتمية : تدعى الاحتمية على وجه الاجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست الا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة. فليس من اليسير أن نقرر دعوى الاحتمية على وجه الدقة؛ فهى تقرر فى معظم الأحيان على النحو التالى : لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة، وثمة صياغة شهيرة جلية لهذه الدعوى وضعها لابلاس، وهى أنه إذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون فى وقت معين، ففي إمكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكل مايتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون. بيد أننا لا نستطيع أن نثبت صحة هذه الدعوى أو نرفضها؛ لا نستطيع أن نثبتها لأن اثباتها يقتضى أن نقدم تفسيراً حتمياً لكل الأحداث، كما لا نستطيع أن نرفضها لأنه

شعب ثلاث : (١) ثمة « اختيارات تفرض فرضاً » على حياة الانسان العقلية؛ وهو يعنى بذلك أن هناك مسائل معينة « يجب » على الانسان أن يستقر فيها على رأى سواء أكان ذلك بالتأييد أو المعارضة لفكرة هامة عاجلة. ولا وجود هناك لطريق وسط، فلا مناص من أن يعتقد الانسان مثلاً أنه حر أو غير حر، ولا بد أن يؤمن الانسان بوجود الله أو بعدم وجوده؛ وفى كلتا هاتين الحالتين إذا حاول الانسان أن يتجنب المشكلة والا يلتزم بشيء، فإن هذه المحاولة فى نظر جيمس تعادل من الناحية البرجماتية الاختيار السلبي. (٢) وفى مثل هذه الحالات حين يجاوز القرار حدود الشواهد، أى حين يكون من طبيعة الأشياء ألا تستطيع الشواهد تسوية المسألة بطريقة أو بأخرى - فإن التناول التجريبي الصادق الوحيد عندئذ هو ادراك الحاجة الى مجاوزة البيئة. ولا بد لكى يتخذ المرء موقفاً تجريبياً متسقاً أن يبحث عن البيئة على مستوى آخر، وإنما يقوم المرء بهذا حين يفحص الآثار الناشئة عن اختيار ما بدلا من اختيار آخر على تكامل حياته وقوتها. (٣) بل وأكثر من ذلك، يتقدم جيمس بتلك الدعوى المثيرة بأنه فى الحالات التى من هذا القبيل يميل مجرد فعل الاعتقاد الى أن يجعل ما نعتقد أكثر صدقاً؛ وهكذا إذا اعتقدت اعتقاداً جديداً أننى حر فسوف أتصرف فعلاً على أساس أننى فاعل حر، بينما لو اعتقدت جديداً أننى مجبر تمام الجبرية فى كل ما أفعله « تصرفت » تبعاً لهذا الاعتقاد.

والمؤلف الآخر الذى ينبغى ذكره هو دراسته الضخمة تحت عنوان « صنوف الخبرة الدينية » (١٩٠٢) وربما كان أول كتاب فى سيكولوجية الدين، كما أنه يقينا كتاب كلاسي خالداً فى هذا المجال. وينبثق الموضوع الرئيسى فى الكتاب من الدعوى الواردة فى كتاب « ارادة الاعتقاد » بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البيئة فإن التناول التجريبي الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما فى حيوات الناس من تكامل؛ ويزعم جيمس أن الاعتقاد الدينى يمكن أن « يبرره » ميله الى تنظيم حيوات الناس وبث الطاقة فيها. ويعنى جيمس

اذا حدث واخفقنا في أن نجد تفسيراً حتمياً لحادثة ما، فمن الممكن أن يعد هذا الاخفاق - ومن المألوف أن يعد - ثغرة مؤقتة في المعرفة العلمية . ويمكن صياغة المشكلة الشهيرة الخاصة بتبرير الاستقرار على النحو التالي : يفترض العلم مبدأ الحتمية ، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للثبات ، فإن العلم يقوم إذن على افتراضات غير قابلة للثبات . وإلى هيووم ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد عنها الفلاسفة قط حلاً متفقاً عليه ، لكن يبدو أن الباحثين قد تخلوا عن الفرض الحتمى فى بعض الأبحاث الفيزيائية الأساسية ؛ فهم فى هذه الأبحاث يسعون الى قوانين احصائية فيما يتصل بأحداث لا يبحث عن تفسير حتمى لكل منها بمعزل عن غيرها من الأحداث . لهذا السبب ولغيره من الأسباب كان من المألوف أن يقترح بعضهم إلا نعد مبدأ الحتمية قضية صادقة أو كاذبة ، ولكن ينبغي أن نعد مبدأ منهجياً قد يستخدم وقد لا يستخدم فى البحث العلمى .

حول حرية الإرادة إنما تنشأ عن تنافر - سواء أكان حقيقياً أم ظاهرياً - بين مجموعات من المعتقدات التي لا نرضى التخلي عن واحدة منها . فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختر بين أن نتصرف على صورة ما أو أن نمسك عن التصرف بهذه الصورة وأننا مسئولون فى الحالتين ؛ وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الأجزاء من تاريخنا التي لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عواتقنا ؛ لكننا نؤمن من ناحية أخرى بأن الطبيعة مطردة ، وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها ؛ ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها . ولكن إذا كان كل ما يحدث يحدده سياقُه الخاص فقد يبدو إذن أن أفعالنا تتحدد بوساطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً ؛ وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسؤولين عن أفعالنا كما أننا لسنا بمسؤولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا .

ولكن كثيراً ما تفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوى القائلة بأن الإرادة ليست حرة وأن الاختيار وهم باطل وأننا خاضعون للحتمية فى طرائق سلوكنا . فإذا تحدثنا عن مفكر حتمى كان من المألوف أن يفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الإشارة الى هذا الموقف الخاص ، فهناك من الفلاسفة من يسلم بمبدأ الحتمية لكنه يعده على وفاق مع حرية الإرادة ، لكننا نقع فى الخطأ إذا نحن وصفنا هؤلاء الفلاسفة بأنهم حتميون . وقد نعتقد أن مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا يتيح لنا حل مشكلة حرية الإرادة ، لكن هذا الحل لن يتم إلا فى مقابل الوقوع فى الخلط الفكرى ؛ لأنه ليس هنالك من طريقة لتقرير التبعية الانسانية على أساس استحالة تحديد موضع الجزيئات الأولية وسرعتها فى نفس الوقت (وهو ما يقوله مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا) .

ولم يوجد بعد حل لهذه المشكلات يمكن أن يقترب من الإجماع ؛ فالفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية ومن ثم ينكرون ما تذهب اليه الحتمية أو هم يقللون من شأنه ، يطلق عليهم عادة اسم دعاة الإرادة الحرة ، ولم يلق هؤلاء نجاحاً ملحوظاً فى أن يفسروا الفعل الانسانى تفسيراً يجعل الاختيار الذى تقع تبعته على صاحبه أمراً معقولاً ؛ أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار

حجة كوزمولوجية : انظر مذهب التاليه .

حرية الإرادة : المشكلات الكثيرة التي تثار

(خ)

خير : انظر أخلاق ، ومذهب المنفعة ، والمقالات
التي تتناول فلاسفة الأخلاق .

(د)

الدليل الأنطولوجي : انظر مذهب التاليه ،
وانسلم .

الدليل الغائي : انظر مذهب التاليه ومذهب
الربوبية .

دوز هيكس ، جورج : (١٨٦٢ - ١٩٤١) ،
استاذ للفلسفة « بالكلية الجامعة » بجامعة لندن ؛
من ١٩٠٤ الى ١٩٢٨ وكان قد تلقى تعليمه في
مانشستر وأكسفورد ولييزج ، عني في دراساته
بنظرية المعرفة على الأخص ؛ وهو وإن كان قد
تأثر فيها أول الأمر تأثرا بعيد المدى فكانت
وبمثالية هيغل إلا أنه قد انتقل الى موقف سماه
بـ « الواقعية النقدية » ، وخلصه هذا الرأي هي
أن الأشياء توجد دون أن تتوقف في وجودها على
معرفتنا بها ، وأن ما نعيه وعيا مباشرا ليس سوى
جزء من مضمون الشيء الذي هو موضوع الوعي .
ولقد سمى هيكس فلسفته بأنها « نقدية » بالمعنى
الكائن ، أي أنها ترى أن السؤال الأساسي في
الفلسفة هو السؤال التالي : « ما هي الشروط
اللازمة لمعرفة الأشياء ؟ » ، وهي لا تمت بصلة الى
الواقعية النقدية في أمريكا . وقد فرق هيكس
بين ثلاثة مضمونات أو ثلاث مجموعات من الصفات
هي : مضمون الموضوع المدرك ، والمضمون الذي
ندركه إدراكا مباشرا ، ومضمون فعل الإدراك ذاته ؛
وذهب الى أن النوع الثاني من المضمونات ليس
مضمونا لشيء قائم بذاته - كالمعطى الحسى القائم
بمعزل عن موضوع الإدراك - لكنه « جزء » من
مضمون الموضوع ، وهذا لا يخطئ - إذا أخطأ -
إلا لكونه مؤلفا من أجزاء متفرقة ؛ أما النوع الثالث
من المضمونات فهو الذي يبقى في عقولنا بحيث
يجعل الذاكرة ممكنة . واذن فليس هناك في

بمعناها الكامل فيعرفون باسم « الحتميين » ؛ على
أن ثمة فلاسفة كثيرين يابون قبول أي من هذين
الموقفين المتعارضين ، ويحاولون بدلا من ذلك أن
يبينوا أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو
إلا تعارض ظاهري فحسب ؛ ومن ثم يقال في كثير
من الأحيان أن المقابل الحقيقي للفعل الحر هو الفعل
القسري . ولكن يقال أيضا أن قوانين الطبيعة
تصف ولا تلزم وبالتالي فهي لا تقسر أحدا على شيء ،
فحتى قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء
في الواقع دون أن تجبرها على الحركة ؛ وعلى هذا
يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا نتصرف في الواقع تصرفا
حرا (دون أن نكون تحت أي اجبار) ، وإن يكن
من الممكن أن تندرج أفعالنا دائما تحت القوانين
الطبيعية (الوصفية) من الوجهة النظرية . وأيا
كان الأمر ، فليس من الواضح في تلك السياقات
أن الإرغام نقيض الحرية ؛ فإذا كنت لا أضمم
طعامي مجبرا ، فليس من مألوف الكلام أن أقول
إنني أفعل ذلك وفقا لارادتي الحرة .

ومع ذلك ، فمن الحق أن الفيلسوف الحتمي
ليس هو على الأقل مضطرا الى تصور القوانين على
أنها ملزمة ؛ وهؤلاء الذين يعتقدون أن الأفعال
الانسانية تقرر من قبل بصورة من الصور يطلق
عليهم اسم الجبريين ، أو القائلين بالقضاء منذ
الأزل . وفي مذهب الجبرية ومذهب القضاء
خطة معينة تحدث الأشياء وفقا لها بصورة سبق
ترتيبها ؛ ويمكن تصور قوانين الطبيعة - وإن لم
نكن مضطرين الى مثل هذا التصور - على أنها
أمور قررهما القدر أو الله لتكون وسيلة لتنفيذ تلك
الخطة . وهكذا يقبل الجبري أو المؤمن بالقضاء
والقدر فكرة أن الفعل الانساني محدد أو خاضع
لقصد معين ، وهذا مما لا يقبله الفيلسوف الحتمي ؛
وليس منا من يجهل المشكلات التي تثيرها نظريات
الحلق والعلم الالهي الأزل أمام رجل الدين عن
المسئولية الانسانية .

حقوق : انظر الأخلاق ولوك .

مع الدلبير فى تحرير الموسوعة ، لكنه أصبح هو المحرر الوحيد بعد أن انسحب الأخير فى عام ١٧٥٧ ، ومنذ عام ١٧٤٧ حتى ظهور المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ كتب ديدرو بنفسه عددا كبيرا من المقالات فى الفلسفة والدين والنظرية السياسية والأدب ، واهتم اهتماما خاصا بالفصول المخصصة للتجارة والعلوم التطبيقية، ونشر مقالات غيره من المساهمين فى تأليف الموسوعة ؛ فلو أنه لم يفعل شيئا إلا أن أنجز هذا العمل لكان فى هذا ما يكفى لتوطيد شهرته .

على أننا نجد فلسفة ديدرو فى مؤلفاته التالية : « أفكار فلسفية » (١٧٤٦) ، و « خطاب عن العميان » (١٧٤٩) ، و « جولة المتشكك » ، و « أفكار فى تفسير الطبيعة » (١٧٥٤) ، و « خطاب عن الصم والبكم » (١٧٥٩) ، و « حديث فيلسوف مع السيدة دوقه س » (١٧٧٦) .

ولما كان ديدرو من أتباع لوك ، فقد كان تجريبيا على اقتناع لا يساوره الشك بتجريبيته ، وكان يسلم بـ « الوقائع » العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ، ويرفض الوحي المسيحى بصفة خاصة وما تزعمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل . على أننا نجد جوانب الحادية متضمنة فى كتابه « خطاب عن العميان » ؛ ولما لم يكن ينزع منزع المتطهرين قط ، فقد كان يعتنق أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى دين الانسانية . على أنه كان عملاقا بين « فلاسفة » التنوير (طبقة المفكرين) من حيث هو روائى وكاتب مسرحى وناقد فنى ومسهم فى تحرير « الموسوعة » .

ديكارت ، رينيه : (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ، ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التورين بفرنسا ، وتلقى تعليمه فى كلية « لافليش » اليسوعية ، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها باعجاب شديد ، لكنه لم يرض عما فى الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها فى معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية وأن الرياضة

الموقف الإدراكى من كائنات سوى موضوع الإدراك ، والفعل الذى ندرك به هذا الموضوع .

دوكاس ، كيرت جون : (١٨٨١) ، ولد فى فرنسا ، وتلقى تعليمه فى فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة ، وهو فى الوقت الحاضر أستاذ للفلسفة بجامعة براون . عمل فى عدة ميادين من ميادين الفلسفة ولكنه عمل بصفة أخص فى ميدان مناهج البحث العلمى ، وقد كانت مقالاته التى عنوانها « التفسير والآلية والغائية » (١٩٢٥) بصفة خاصة ذات تأثير كبير فى هذا الميدان ؛ أما أهم كتبه ، فهو مجموعة محاضراته التى ألقاها تخليدا لاسم بول كاروس ، وكان عنوانها « الطبيعة والعقل والموت » (١٩٥١) . وفى هذا الكتاب تلخيص لجانب كبير من فكره . وفى الجزء الأول يناقش دوكاس موضوع الفلسفة ومنهجها ، فيذهب الى أن المسائل الفلسفية مسائل لغوية سيمية (تتعلق بدلالة الألفاظ على مسمياتها) بصفة خاصة وموضوعها تحليل ألفاظ القيمة ؛ وفى الجزء الثانى يحلل تلكم المقولات الأساسية من قبيل مقولتى الجوهر والعلية ؛ وفى الجزء الثالث يدافع عن نظرية فى الإدراك الحسى ترى أن المدرك موضوع داخلى للادراكات الحسية ، وأن الإدراك الحسى بالمعنى الدقيق يتضمن على الدوام تأويلا سواء كان هذا التأويل عن وعى أو عن غير وعى ؛ أما الجزء الرابع ، فيتضمن مناقشة دوكاس لعلاقة العقل بالبدن وإمكان البقاء بعد الموت ، وبعد أن يناقش الآراء التقليدية مناقشة عامة وما يترتب عليها من صعوبات وما على البقاء بعد الموت من شواهد تجريبية ، يقترح من باب المحاولة صورة معدلة من نظرية التحول النفسانى باعتبارها أكثر الفروض اتفاقا مع العقل .

ديدرو ، ديس : (١٧١٣ - ١٧٨٤) ، كان ابنا لأحد صناع الأدوات القاطعة ؛ ولد فى لانجرز بفرنسا ، وتلقى تعليمه النهائى بكلية «لوى لجران» التابعة لليسوعيين بباريس . ولما كان ديدرو رجلا على معرفة موسوعية ، فقد كان طبيعيا أن يختار محررا فى « الموسوعة » ، تلك « الخلاصة » التى وضعت للمعرفة بأسرها . اشترك فى بادئ الأمر



دیدرو، دینس (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴).



دیکارت، رینیہ (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰).

مؤلفه ، بالإضافة الى ما كتبه ديكارت من « ردود على الاعتراضات » ، هذه الكتابات جميعا تؤلف نصا من أهم نصوص فلسفة ديكارت . وقد أتبع « التأملات » فى سنة ١٦٤٤ بكتاب « مبادئ الفلسفة » ، وهو يحتوى من بين ما يحتوى على آرائه فى نظرية الكون مبسوسة فى حذر ؛ وقد أهدى هذا الكتاب الى الأميرة اليزابيث من بوهيميا ، وهى امرأة ذات ذكاء وحساسية كان يرسلها ديكارت .

وفى عام ١٦٤٩ خضع ديكارت - بعد شىء كثير من التردد - لرغبة كريستينا ملكة السويد التى أبدتها عدة مرات لكى ينضم الى تلك الحلقة من مشاهير الرجال التى جمعتها حولها فى ستهولم ولكى يعلمها الفلسفة . وفى نفس ذلك العام نشر ديكارت مؤلفا بعنوان « انفعالات النفس » ، لكنه أصيب فى العام التالى بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ السويدي والنظام القاسى الذى كانت تفرضه الملكة ، وتوفى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ .

كانت شخصية ديكارت موضوعا لقدر كبير من النقاش والتحليل ؛ فبيله المبالغ فيه الى التكم ، ذلك الميل الذى انتهى به شيئا فشيئا الى أن يخفى كلا من اهتماماته وأماكن اقامته ، مع ما يضاف الى ذلك من علاقته المزوجة بالكنيسة قد كان ماثرا لفروض عديدة ، لعل أكثرها شططا فى الوهم ما يقال من أنه كان عضوا فى جماعة « الروسقراطيين (١) » . الا أنه ليس هناك أدنى شك فى أنه كان مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، فقد كان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الايمان ، وأنها هى الطريقة الوحيدة للتوفيق بين الايمان وما أحرز فى عصره من نتائج التقدم فى المعرفة الطبيعية ؛ وكان مقصده الرئيسى هو أن يتجنب أى حكم متميز ومتسرع على آرائه مما قد يؤدى الى قمعها عن ضلال فى التوجيه . وكان فى موقفه من فلسفته معتدا بنفسه مزهوا يوشك أن يكون من أصحاب

هى العلم الوحيد الذى يقدم لنا معرفة يقينية . رحل ديكارت فى عام ١٦١٨ الى هولندا ليعمل جنديا تحت قيادة موريس دى ناسو ، وذهب فى العام التالى الى ألمانيا حيث شاهد فى العاشر من نوفمبر أحلاما أو رؤى أوحى له - فيما يبدو - بجانب أساسى من فلسفته ، وهو على أرجح الظن الجانب الخاص بوحدة الرياضة والعلم الطبيعى ؛ الا أنه لم يبادر على الفور بكتابة مؤلفاته فى الفلسفة أو العلم الطبيعى ، بل ظل يقوم بأسفاره على نطاق واسع . وفى عام ١٦٢٨ كتب « قواعد لهداية العقل » ، وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر أبان حياته ، وفيه يبسط ديكارت لأول مرة قواعد « منهجه » الذى أراد به أن يكون منهجا للفلسفة والعلم على حد سواء .

ذهب ديكارت فى نفس العام الى هولندا ثانية ، وهناك بقى حتى سنة ١٦٤٩ دون أن يغيب عنها الا لفترات قصيرة متقطعة . وفى عام ١٦٣٤ كان قد أتم تأليف رسالته التى تسمى « العالم » ، وقد أزمع نشرها لولا أنه سمع بادانة جاليليو أمام محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب الكوبرنيكى وهو المذهب الذى كانت تدعو اليه الرسالة أيضا ، فكان أن تراجع عن نشرها . الا أنه قد نشر فى سنة ١٦٣٧ ثلاث « مقالات » قصار فى موضوعات فيزيقية ورياضية ، وقدم لها بمؤلفه الشهير « مقال فى المنهج » ؛ كان هذا المقال - بالإضافة الى كونه مؤلفا ثوريا من نواح أخرى - أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية ، وقد خلق أسلوبا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجا يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة . وفى سبتمبر عام ١٦٤٠ نزلت بديكارت فاجعة مؤلمة بموت ابنته غير الشرعية فرانسيس فى سن الخامسة ، وهى التى كان يوليها عناية عميقة .

وفى عام ١٦٤١ نشر ديكارت « تأملاته فى الفلسفة الأولى » مع ست مجموعات من « الاعتراضات » وجهها اليه لفيث من مشاهير الرجال (من بينهم هوبز و جاسندى) وكان ديكارت قد أطلعهم على

(١) هنالك جماعات كثيرة بهذا الاسم ، تحيط نفسها بالأسرار ، لكنها تشترك كلها فى أن جذورها تمتد الى مصر القديمة . (المراجع)

الرؤى، فلم يكن يبخس قدر مهنته بوصفه مستكشفا فريدا خص وحده بالكشف عن الحقيقة ؛ الا أنه كان يستمتع بطيبات الحياة الاجتماعية ، وكان له عدد من الأصدقاء البارزين والمخلصين جرت بينه وبينهم مراسلات وفيرة قد حفظت لحسن الحظ وهي على أقصى قدر من الأهمية .

صادق « على نحو واضح متميز » . وكان يقصد بـ « الوضوح والتميز » ذلك النوع من الوضوح الذاتى الضرورى الذى تبين أنه يميز أبسط قضايا الرياضة والمنطق ، وهى تلك القضايا التى يمكن لـ « أنسان أن يتبين صدقها عن طريق » النور الفطرى ، للعقل ما ان ينظر بعقله اليها على حدة . وقد وصف ديكارت هذا النوع من القضايا أيضا بأنه « غير قابل للشك » ، وهو لا يعنى بذلك أن من العسير الى حد بعيد أن توضع موضع الشك فحسب ، ولكن يعنى أنها غير قابلة لأن يشك فيها بحكم طبيعتها ذاتها . ومن هنا كانت المحاولة التى يرمى بها ديكارت الى استكشاف المعرفة اليقينية تتشكل فى أخص صورة تميزها حينما تتخذ صورة البحث عما هو غير قابل للشك ؛ فلقد أخذ على نفسه أن يشك فى أى شىء يقبل الشك ، وأن يبحث عما اذا كان قد سلم له من الشك شىء ما تتبين مناعته ضد هذا الاجراء المنهجى . وهو يشرح تطبيقه لطريقته هذه فى « الشك المنهجى » فى كتابه « مقال فى المنهج » بصفة خاصة ، وفى « التأملات » (بصورة درامية مثيرة) .

ولقد تبين أن فى مقدوره أن يشك فى كثير من الأمور التى تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ، ومن هذه الأمور - على سبيل المثال - ما يحيط به من أشياء مادية . ورأى فى تبرير ذلك أنه وان كان يشعر فى لحظة بعينها أنه جد موقن من أنه يرى بعض الأشياء المادية ويحس بها ، الا أنه طالما شعر بصدد أشياء كهذه فى مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين ، ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وأن جميع الأشياء التى اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهما . كيف يمكنه إذن أن يكون على يقين من أن الأشياء التى تبدو محيطة به فى تلك اللحظة ليست بدورها أوهاما ؟ بل انه ليستطيع أن يشك فى أن له بدنا - فبدنه ليس سوى شىء مادي من بين سائر الأشياء المادية وقد يكون هذا الشىء بدوره وهما . أى شىء إذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك ؟ هناك على

لم يكن ديكارت ميتافيزيقيا فحسب أو فيلسوفا بالمعنى الحديث ، فقد كان ككثير من « فلاسفة » القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بموضوعات كالفيزيكا وعلم وظائف الأعضاء ؛ على أنه كان فوق ذلك جميعا رياضيا ، وما زال استخدانا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » فى الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى ابتكاره لهذا العلم (حتى ولو كان هذا الفرع من فروع الرياضة يدين فى صورته الراهنة - بما يفوق دينه لديكارت - لدراسات فرما معاصر ديكارت ، تلك الدراسات التى بقيت دون أن تنشر لسنوات طوال) . وقد كان لاهتمام ديكارت بالرياضة وبما أضافه الى امكاناتها باعتبارها فوق كل شىء أداة للعلم، تأثير عميق فى نسقه الفلسفى؛ فقد كان يؤمن - أولا - بأن العلم الطبيعى فى صميمه هو الكشف عن العلاقات التى يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا ، وأن العلم الطبيعى بأسره ينبغى أن يكون قابلا لأن يوحد تحت راية الرياضة، وأن العالم - بقدر ما يمكن تفسيره علميا - لابد أن يكون بطبيعته قابلا للتناول الرياضى؛ وكان يعتقد - ثانيا - أن الرياضة تقدم لنا بوجه عام نموذجا للمعرفة اليقينية ولمنهج تحصيلها، ولذلك أخذ على عاتقه أن يستكشف قوام هذا اليقين وأن يمحس جميع المعتقدات بمعيار هذا اليقين ، بمنهج تكون من الوضوح والاثار كمنهج الرياضة .

وقد عبر ديكارت عن معيار اليقين الذى طبقه على جميع ما تلقاه من معتقدات بالقاعدة - وهى احدى القواعد الشهيرة فى « منهجه » - التى تنص على أنه لن يقبل من المعتقدات الا ما يبدو له أنه

أنه يستطيع أن يشك في أن له بدنا ، لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر ، ومن هنا يستنتج أن « الأنا » التي أثبت وجودها هي شيء ما ماهيته أن يفكر . وعلى هذا النحو أثبت وجوده باعتباره « شيئا مفكرا » *res cogitas* أو « كائنا مفكرا » أو - كما يعبر عن ذلك أيضا تعبيراً مشكوكاً في مسوغاته - باعتباره « جوهر » أهم صفة فيه هي أنه يفكر .

ومن الطبيعي أن يتحول ديكارت عند هذه النقطة إلى « مضمون » أفكاره ؛ وهنا يجد لديه من بين ماله من أفكار فكرة كائن كامل أو فكرة الله ، ويؤدي به تأمل هذه الفكرة إلى أن يستنتج ضرورة وجود شيء ما خارج ذاته مطابق لهذه الفكرة - يستنتج أن الله لابد أن يكون موجوداً في واقع الأمر وليس موجوداً في أفكار ديكارت فحسب . وقد انتهى إلى هذه النتيجة عن طريق أسلوبين في التأمل أخذ كليهما عن المصادر الاسكولائية أو عن كتابات آباء الكنيسة ؛ أحدهما هذين الأسلوبين لا يختلف في جوهره عن دليل أنسلم الأونطولوجي على وجود الله ، أما الآخر فيقوم على تطبيق المبدأ القائل بأن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو أقل - أقول إن الأسلوب الآخر من التأمل يقوم على تطبيق هذا المبدأ في ميدان الأفكار ، ذلك أن فكرة كائن كامل لا يمكن - فيما يرى ديكارت - أن توجد لها قدرة ناقصة . لكنه هو نفسه ناقص كما هو واضح من حالة شكه ، والشك أدنى مرتبة من حالة المعرفة ؛ لابد أن يكون هناك إذن في واقع الأمر كائن كامل هو مصدر هذه الفكرة . ولقد أخذ ديكارت هذا الدليل عن أوغسطين ، كما هي الحال أيضاً في المبدأ الذي يكمن خلف « الكوجيتو » وهو أن شك الإنسان في وجوده ذاته ينقض نفسه بنفسه أو هو محال .

ولما كان ديكارت قد أثبت وجود كائن كامل، فإن لديه ما يبرر له أن يستعيد جانباً على الأقل من المعتقدات التي رفضها في شكه ، لأن كائنا

الأقل شيء واحد - هو أنه يشك ، لأنه لو شك في أنه يشك ، فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، ويترتب على هذا أنه محال عليه أن يشك في أنه يفكر ، لأن الشك ليس إلا نوعاً من التفكير . فهو إذن قد وجد قضية واحدة على الأقل غير قابلة للشك هي « أنا أفكر » ؛ إلا أن هناك قضية أخرى تترتب على هذه القضية وهي « أنا موجود » ، لأنه من البين بذاته أن شيئاً لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجوداً . وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر - وهي حقيقة قد عبر عنها في الصيغة الديكارتية المشهورة : « أنا أفكر إذن أنا موجود » .

لكن لا ينبغي لنا أن نأخذ تعبير « أنا أفكر » في هذه الصيغة بمعناه الضيق فحسب ، معنى « أنا أشك » ؛ لأنه على الرغم من أن ديكارت يتناول « الكوجيتو » (كما تسمى هذه الصيغة عادة) في « المقال » على وجه الخصوص من ناحية استحالة أن يشك في أنه يشك ، فمن الواضح تمام الوضوح أنه قد قرر في « الكوجيتو » أكثر من القضية الواحدة التي هي « أنا أشك » ؛ فهو يدرج تحت كلمة الأفكار *cogitations* نطاقاً من المعاني أوسع من ذلك بكثير، هو نطاق « الخبرات الخاصة » وهي التي يعدها بأسرها واضحة أمام الوعي وضوحاً بيناً ومباشراً ، فهي غير قابلة للشك . فديكارت وإن كان يستطيع أن يشك - مثلاً - في أن هناك أشياء من حوله وفي أن له بدناً ، فهو لا يستطيع أن يشك - فيما يعتقد - في أنه على أقل تقدير يمر بخبرات تبدو له هذه الأشياء من خلالها وكأنها موجودة من حوله ؛ من هنا كان ديكارت يقرر في الكوجيتو وجود هذه الأفكار وجوداً يقينياً باعتبارها مجرد خبرات ذاتية ، فجميع الخبرات التي هو على وعي مباشر بها على هذا النحو هي - فيما يرى متاملاً - « خبراته » ، وهو لابد أن يكون موجوداً بحيث يتعرض لها .

لكن ما هي طبيعة ذلك الوجود ؟ لقد تبين له

يقتربوا الشر الأخلاقى رغم وجود الله . وقوام هذا الاستخدام السيئ للإرادة هو أننا نسلم على نحو مسرف فى التسرع بقضايا ليست بالفعل واضحة بذاتها ، مما قد يضر باستدلالاتنا الاستنباطية ذاتها ؛ ومن هنا كنا نرتكب الأخطاء فى الرياضة . لكن من الممكن - إذا كان الأمر كذلك - أن يعترض معترض على النحو التالى : أفيمكننا قط أن نكون على يقين من أننا أخذنا حذرنا بما فيه الكفاية بحيث لا توقعنا طبيعتنا الناقصة فى الخطأ ؟ أفليس من المحتمل بصفة خاصة أن يكون ديكارت مخطئا حتى فيما يتعلق بأسس مذهبه الفلسفى ؟ هنا يكتفى ديكارت بأن يقرر أن الله لا يمكن أن يرتضى لنا أن نسيء استخدام إرادتنا إلى ذلك الحد ؛ لكن هذا القول لا يكاد يكون مقنعا ، مادام وجود الله ذاته هو أحد الأشياء التى برهن عليها ديكارت فى مذهبه باستدلالات تنطبق عليها هذه الشكوك . وهنا أيضا يبدو أن البرهان قائم على الدور ؛ على أنه كثيرا ما وجهت إلى نسق ديكارت إبان حياته اتهامات بأنه يقوم على الدور ، وظلت هذه الاتهامات منذ ذلك الحين موضعا لنقاش لا ينقطع .

ومن بين الأشياء الفيزيقية التى يؤمن ديكارت الآن بوجودها فى شيء من اليقين ، يجد أن هناك شيئا ما - يقال عنه عادة أنه بدنه - شيئا ذا علاقة خاصة بعقله ، ذلك الجوهر المفكر أو - كما يدعوه أيضا - نفسه التى أثبت وجودها فى الكوجيتو . ذلك أن إرادته - من ناحية - تستطيع أن تحرك جسمه على نحو مباشر ، وهو مالا تستطيعه فيما يتعلق بأى جسم آخر ، ثم أن ما يحدث - من ناحية أخرى - لهذا الجسم يؤثر فى العقل من نواح بعينها ؛ فعندما يصطدم هذا الجسم بشيء آخر - على سبيل المثال - يعانى المرء ألما ، وعندما يشعر المرء برغبة من الرغبات ، نعلم (أو كما يقول ديكارت «تعلمنا الطبيعة») أن للجسم حاجة معينة. هذه الوقائع الأخيرة بصفة خاصة تدل على أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطا وثيقا يستوقف النظر ؛ يقول ديكارت مرددا ما قاله توماس الأكوينى « أن

كاملا - فيما يرى مدلا على فكرته - مستحيل أن يرتضى له أن يخدع فتصل به الحديعة إلى أن يؤمن ، على نحو طبيعى وعلى نحو منهجى متسق ، بوجود أشياء من قبيل الأشياء الخارجية إذا لم تكن موجودة بالفعل . من هنا يشعر ديكارت بأن لديه ما يسوغ له أن يسلم - وإن كان ذلك فى شيء من التحفظ - ببعض المعتقدات التى هى أكثر معتقدات العقل الفطرى السليم أولية ؛ فبرهان وجود الله على وجه الخصوص يقدم لنا فكرة لم تكن لدينا من قبل هى فكرة « الدوام » . فبرهان ديكارت على وجوده فى « الكوجيتو » لم يكن - إذا شئنا الدقة - إلا برهانا على أنه موجود طالما كان يفكر ، حتى ولو بدا لنا أن ديكارت قد حاول بالفعل أن يتجاوز هذا التقييد تجاوزا غير مشروع حينما تحدث عن نفسه بوصفه «جوهرا مفكرا ، أى أنه شيء يستمر فى وجوده ؛ وهنا قد تعيننا فكرة الله - بوصفه مبدأ حافظا - على التغلب على هذا القصور . ثم أن ديكارت يقول فى بعض الأحيان أن وجود الله وحده هو الذى يضمن للذاكرة سلامتها ، وقل ذلك أيضا فى «الاستنباط»؛ فهو عملية - على خلاف الحدس الذى يتم على خطى متأنية - تفترض إمكان الاعتماد على الذاكرة . لكن لما كان ديكارت قد اعتمد بالفعل على الاستنباط فى براهينه على وجود الله ، أن لم يكن فى الكوجيتو ذاته (وهى نقطة كثيرا ما تكون موضع خلاف) ، فهناك من الشبهات القوية ما يدل على أن ثمة - فى هذا الموضع من تفكير ديكارت - برهانا قائما على الدور .

على أن ديكارت يواجه مزيدا من الصعوبات فى هذا الموضع ؛ فلا مناص له من أن يسلم بأننا قد ننخدع فى بعض الأحيان لا سيما أن هذه الحقيقة كانت هى نقطة البداية لبحثه بأكمله ؛ فكيف يتيسر لنا أن نوفق بين هذه الحقيقة الواقعة وبين ما برهنا عليه بالفعل من وجود كائن كامل لا يمكن أن يخدعنا ؟ يجيب ديكارت عن هذه المسألة بأن مصدر انخداعنا هو أننا نسيء استخدام إرادتنا ، أى استخدام تلك الحرية التى تتيح للناس كذلك أن

من الديكارتيين ؛ فمذهب الاتفاق للبرانش ، وفكرة «التناسق الأزلى» للبينتر فى أحد تطبيقاتها الكثيرة كانا محاولتين أخريين من محاولات القرن السابع عشر لحل هذه المشكلة .

وقد اعتقد ديكارت أننا لا نواجه هذه المشكلة الا فى حالة الكائنات البشرية ، أما فى حالة الحيوانات ، فيبدو أنه كان يعتقد أن جميع حركاتها تحدث نتيجة لعلل آلية بحتة وفقا لنظام المنبه الذى تتلوه الاستجابة ، وأنها بناء على ذلك آلات لا غير ليس لها نفوس بالمعنى الصحيح ؛ الا أن ديكارت لا يتسق مع نفسه دائما فى هذه المسألة التى تثير مشكلات هامة فيما يتعلق بفكرته عن الوعى .

ان مشكلة الاتصال بين النفس والبدن مشكلة رئيسية - بمعنى حقيقى الى حد بعيد - فى ميتافيزيقا ديكارت ؛ ففى رأيه - وهو التعبير الكلاسى عن مذهب الثنائىة - أن هناك فى عالم المخلوقات نوعين ونوعين فقط من الجواهر أو الأشياء الموجودة يختلفان فيما بينهما اختلافا أساسيا ، وهما : الجواهر «المفكرة» والجواهر «المتدة» ، أو النفوس والمادة . وكان هذا الرأى الثنائى هو لب المحاولة التى قام بها ديكارت ليوفق بين الايمان الكاثوليكي وماحققه العلم من خطى التقدم فى القرن السابع عشر ؛ فلقد اعتقد أنه - وان كان هناك شىء من التفاعل بين النفوس والأبدان - قد فصل النفوس بما فيه الكفاية عن عالم الامتداد ، وهو وحده العالم الخاضع للقوانين الميكانيكية التى كان العلم يطورها . والعلم الطبيعى - فيما يعتقد - قادر فى نهاية الأمر على أن يتم نظرية استنباطية تفسر جميع التغيرات الميكانيكية فى الطبيعة الممتدة وعلى ذلك تفسر جميع الحوادث الفيزيائية ما دامت كل حادثة فيزيائية لا يمكن أن تكون الا تغيرا يطرأ على الحركة فى المكان ؛ ومن بين هذه الاحداث الفيزيائية جميع حركات الأجسام البشرية التى لا تصدر عن حرية الارادة ، لكن حرية الارادة والنفس ذاتها تظلان من حيث سماتهما

نفسى ليست فى بدننى كما يكون الملاح فى السفينة ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان فى مستطاع النفس أن تحرك البدن فحسب ، وما كانت لتستطيع أن تشعر « من خلاله » أيضا .

الا أن ديكارت يرى فى نهاية الأمر أن الطبيعة الخاصة بهذا الاتصال لا يمكن تفسيرها ؛ ولقد كتب فى هذا الصدد الى الأميرة اليزابيث قائلا ان هناك ثلاث أفكار أساسية وغير قابلة للتحليل وهى الجسم والنفس وما بينهما من اتصال . ومع ذلك نجد أن ديكارت يحاول فى مواضع أخرى أن يفسر بضعة سمات على الأقل من سمات هذا الاتصال . وهو على وجه الخصوص يعتقد - معارضا كثيرا من الآراء القديمة والتقليدية - أن النفس ليست هى مبدأ الحياة فى الجسم ؛ فالجسم - من حيث هو جسم - ليس سوى مكنة لها اقتصادها الداخلى ومصادر طاقتها الخاصة ، و « ليس الواقع هو أن الجسم يموت لأن النفس تغادره ، لكن النفس تغادره لأن الجسم قد مات » . الا أن النفس ترتبط بالجسم أثناء حياته على نحو يمكن للنفس معه أن تحدث بعض حركات الجسم ، ويمكن لبعض تغيرات الجسم أن تحدث بعض خبرات النفس . ويشير ديكارت فى كتابه « انفعالات النفس » الى أن فى الجسم موضعا فيزيقيا يتم فيه هذا التفاعل ، وأن هذا الموضع هو الغدة الصنوبرية التى توجد فى قاع المخ ؛ فقد كان يعتقد أن هذه الغدة يمكن أن تحركها النفس على نحو مباشر ، وبذلك تثير «الأرواح الحيوانية» التى ظن ديكارت - مشتركا فى ذلك مع كثير من مفكرى القرن السابع عشر - أنها تتدفق وتنقل الحركة الى جميع أجزاء الجسم ، وفى اتجاه مضاد لهذا الاتجاه يمكن للتغيرات التى تحدث فى الأرواح الحيوانية نتيجة لما يقع على الجسم من منبهات أن تحرك الغدة الصنوبرية وبذلك تؤثر فى النفس .

الا أن هذا التفسير السيئ الساذج لعلاقات النفس بالبدن تفسير غير مرض حتى فى نظر كثير

من مجرد الفكرة الفطرية البحتة عن هذه الخواص باعتبارها صفات ممكنة للأشياء الفيزيائية ، فلدينا أيضا ما يسميه ديكارت بـ « الأفكار المكتسبة » - أى تلك الأفكار التى تتكون فى عقولنا دون أن نريدها ، والتى تحدث فيما يبدو نتيجة لمصدر خارجى - عما يحيط بنا من أشياء تتصف فعلا بهذه الصفات • ولما كان من المحال أن يخدعنا الله ، فإن لدينا ما يسوغ لنا اعتقادنا أن مثل هذه الأشياء موجودة بالفعل •

ويبدو أن الأشياء التى تحيط بنا تتصف بصفات أخرى غير هذه الصفات ، لأننا نتلقى أيضا احساسات بأشياء من قبيل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ودرجات الصلابة • الخ • ويعتقد ديكارت أننا لا نستطيع أن نحصل الا على قدر ضئيل من اليقين بصدد هذه الصفات (التى كثيرا ما كانت تدعى فى القرن السابع عشر بالصفات « الثانوية » فى مقابل المجموعة السابقة من الصفات « الأولية ») ، فأفكارنا عن هذه الصفات مختلطة وغامضة • ولئن كان ديكارت يعتقد أن اتصاف الله بالخير يجعل من الممكن أن تكون فى الأشياء الفيزيائية فروق واقعية مطابقة لما نجده بين هذه الاحساسات المختلفة من فروق ، الا أنه يرى أن تلك الفكرة القائلة بأن هذه الصفات المختلفة موجودة بالفعل فى الأشياء الفيزيائية وجودا لا يختلف عن حالتها اذ هى معطاة للاحساس - أقول انه يرى أن تلك الفكرة منافية للعقل • وعلى ذلك فإن ديكارت - وإن لم يسلم فى هذا الصدد برأى قاطع - يميل بتفكيره الى الرأى الذى نجده لدى لوك وغيره ، وهو الرأى القائل بأن الصفات الأولية موجودة فى الأشياء ولكن الصفات الثانوية - كما ندركها - غير موجودة فيها • فهو اذن يشارك لوك فى النظرية التمثيلية فى الإدراك الحسى التى تتفق مع هذا الرأى ، غير أنه يختلف عن لوك من ناحيتين؛ فهو يختلف عنه من حيث العدد الذى يحدده على وجه الدقة للصفات الأولية ، ومن حيث انه يرى أننا على الرغم من أن لدينا أفكارا نابغة عن

هناك الى جانب الصعوبات التى ذكرناها من قبل بصدد علاقات النفس بالجسم مشكلة مهمة أخرى تتعلق برأى ديكارت فى الثنائية ، ألا وهى مسألة عدد كل نوع من نوعى الجواهر • فمن الواضح بناء على رأى ديكارت أن من الممكن أن يوجد عدد لا متناه من الجواهر المفكرة أو النفوس ، لكن الأمر يختلف فى حالة الجواهر الممتدة ؛ اذ يبدو أن ديكارت كان يعتقد فى حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يوجد سوى جوهر « واحد » ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها ؛ وقد يتفاوت هذا الجوهر فى كثافته ، لكن محال أن يكون مؤلفا من أجزاء منفصلة ؛ ذلك أن ديكارت يرى أن فكرة وجود مكان فارغ فراغا مطلقا فكرة لا يقبلها العقل وأن الحلاء محال • ولما كانت تغلب على تفكيره فكرة عن الامتداد ذات طابع هندسى محض ، فهو فى الواقع يسوى بين المادة الممتدة والمكان ، ويواجه نتيجة لذلك كثيرا من المشكلات وخاصة فى نظريته عن الحركة • وقد هاجم ليبنتز هذه الآراء بشدة ، كما هاجم ما يتصل بها من اعتقاد ديكارت أن كمية الحركة تظل فى الكون ثابتة على الدوام •

الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة - بناء على الرأى الديكارتي - هى الامتداد ؛ ففكرة الامتداد - كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية - فطرية ، وديكارت يعنى بالأفكار « الفطرية » تلك المعانى القبلية التى يستطيع العقل أن يجدها فى ذاته وحدها ولا يستمدّها من الخبرة • على أننا نستطيع بالإضافة الى ذلك أن نكون أفكارا واضحة متميزة عما قد تتميز به الأشياء الفيزيائية من صفات أخرى ، وخاصة صفات الحجم والشكل والحركة والموضع والعدد ؛ فهذه الصفات جميعا هى « أعراض » للامتداد ، ولما كنا نستطيع أن نتصور هذه الصفات على نحو واضح متميز ، فإننا نعلم بطريقة قبلية أن من الممكن أن توجد فى الواقع أشياء فيزيائية تتصف بهذه الصفات • لكن الواقع هو أن لدينا ما هو أكثر

البداية - وما فتىء يعترف بعد أن ثبطت التجربة آماله - بأن اجراء التجارب لازم لكشف الحقائق الفيزيائية . وهو نفسه قد قام ببعض التجارب فى علم وظائف الأعضاء والبصريات على سبيل المثال ؛ الا أن وجه الحاجة الى هذه التجارب ومهمتها (فى البحث العلمى) ليست واضحة تمام الوضوح اذا نحن سلمنا بطبيعة مذهبه وبما لهذا المذهب من دعاوى قبلية ، وقد لقى شارحوه مشكلات كثيرة فيما وضعه لهذا الموضوع من تفسيرات كثيرة ليست متسقة تمام الاتساق .

لعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أى مفكر آخر باستثناء أرسطو ؛ فقد اتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتيين - من أمثال مالبرانش الذى اعتنق كثيرا من آرائه - تجاوزا بعيد المدى ، بل لقد تجاوز غيره من الفلاسفة العقلانيين الذين وافقوا على قدر كبير من تفسيره لطبيعة الفلسفة والعلم . ولقد تأثر الفلاسفة التجريبيون البريطانيون على وجه الخصوص - وهم الذين رفضوا جميع نتائجه تقريبا - أقول انهم تأثروا بطريقته فى تناول المسائل تأثرا كان من العمق بحيث ان ريد الفيلسوف الاسكتلندى الذى عاش فى القرن الثامن عشر ، لم يقرر شيئا من قبيل المفارقة بقدر ما قرر الحقيقة حينما كتب يقول ان مالبرانش ولوك وباركلى وهيوم يشتركون جميعا فى « مذهب للعقل الانسانى » قد « يمكن أن يسمى مع ذلك بالمذهب الديكارتي » . ولقد استمر تأثير ديكارت حتى يومنا هذا وان اتخذ صورا شتى .

ثمة عنصر فى فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثورية هو الذى أثر فى هؤلاء الفلاسفة جميعا ، هذا العنصر هو أنه جعل السؤال المعرفى « كيف أعرف ؟ » محورا للفلسفة . فالواقع أن ديكارت هو أول من حاول بالفعل أن يتخلى عن « النظر بعين الله » الى العالم ، أن يتخلى عن تلك النظرة غير الشخصية التى كانت شائعة بين من سبقه من الفلاسفة ، وأن يسأل كيف يمكن

الاحساس ، الا أن شيئا من معرفتنا بالموضوعات الفيزيائية لا يصدر فى واقع الأمر عن الاحساس ؛ ذلك لأن الاحساس قد يوحى لنا بأفكار غامضة مشوشة فحسب ، لكننا لا نفهم الواقع الفيزيقي الا بفعل من أفعال العقل ، عن طريق أفكار الامتداد وأعراضه ، تلك الأفكار التى يمكن أن تكون واضحة متميزة .

وتصور ديكارت لعلم طبيعى كامل - هذا التصور الذى يتسق مع آرائه الأخرى - هو تصور لتساق استنباطى كامل مستمد من مقدمات قبلية واضحة بذاتها . على أن هذه المقدمات هى فى التحليل النهائى ذات طابع فلسفى أو ميتافيزيقي ؛ فالميتافيزيكا والعلم فى نظر ديكارت شئ واحد من حيث الأساس ؛ والواقع أنه فى « مبادئه » يحاول أن يستمد مبادئ علمه الأولى من نظره فى طبيعة الله . وكل الأحداث الطبيعية - بما فى ذلك التغيرات التى تحدث فى الجسم البشرى - تتحكم فيها نفس القوانين الفيزيائية ، وعلى هذا فالطب لابد أن يكون فى نهاية الأمر جزءا من العلم الفيزيقي الواحد . على أن جميع العلوم ليست شيئا آخر غير الفيزيكا ، والفيزيكا ليست شيئا آخر غير الفلسفة ، وهو وضع قد صوره ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » حيث جعل الميتافيزيكا جذورها والفيزيكا جذعها والعلوم الأخرى فروعا .

ولم يكن ديكارت يتوقع أن يكون لهذا العلم الواحد قيمة نظرية فحسب ؛ فهو كمعاصره الذى يكبره فرنسيس بيكون كثيرا ما يؤكد الفوائد العملية التى ينتظر أن تنتج عن دراسة الطبيعة دراسة علمية ، وكان يرجو بصفة خاصة أن يتمكن الانسان عن طريق دراسة وظائف الأعضاء من الكشف عن أسباب الشيخوخة ، وبهذه الطريقة تؤدى دراسة وظائف الأعضاء الى إطالة العمر .

وعلى الرغم مما يتسم به العلم الذى تصوره من طابع قبلى محض ، فان ديكارت قد اعترف منذ

كثير من المعلومات ، منها قدر كبير بعيد عن التصديق ، فقد قيل انه قد تعلم على المجوس ، وأنه قد فقأ عينيه لكي يحرر نفسه من شواغل الحس ؛ الا أنه كان - فيما يبدو - ابنا لأسرة ثرية وأنه سافر كثيرا في شبابه ، ومن بين أسفاره رحلة قام بها الى مصر والشرق الأدنى ، وكان من جراء كثرة تسفاره أن انتهى بنفسه الى الفقر ؛ ولما عاد الى وطنه فاز بالشهرة بفضل أعماله الفكرية ، فهو لم يكتب في النظرية الذرية العامة وفي علم الكون فقط ، بل كتب أيضا في الإدراك الحسى وعلم الحياة والموسيقى وموضوعات أخرى كثيرة ؛ ويبدو أنه قد دعم بعض دراساته - كمحاولاته أن يفسر اللون على أساس النظرية الذرية - بالتجربة . على أنه قد طور أيضا مذهبا أخلاقيا لا يختلف في جوهره عن ذلك المذهب الذى اعتنقه أبيقور فيما بعد ؛ فالهدف (من الأخلاق) هو السعادة ، وقوام السعادة الى حد كبير هو التحرر المطمئن من الخوف والقلق ، وسعادة العقل أهم بكثير من لذائذ الحس ، لأن هذه عابرة وكثيرا ما تؤدي الى الألم ، ولئن كانت السعادة هي الشيء الوحيد الذى له قيمة ، فان للحكمة قيمة كبيرة مادامنا لا نستطيع الا بفضلها أن نعرف أى اللذائذ جدير بأن نسعى اليه وكيف نحصل عليها . ولقد بقي من تأليف ديموقريطس عدد كبير من الشذرات ، لكن لم يبق لنا منه مؤلفات كاملة ، وكثير من هذه الشذرات يظهرنا بوضوح على عقل ذى جبروت وحذق ؛ على أن هناك أيضا مناقشات كثيرة مفيدة لفلسفته في مؤلفات من تلاه من الفلاسفة . لكن أهميته في معظمها ترجع الى نظريته الذرية العامة ، ومما يؤسف له أن ثمة نقاطا كثيرة هامة في هذا الموضوع (مثل مسألة ما اذا كانت الذرات ذات ثقل ، ومسألة المصدر الأصلي للحركة ، ومسألة الضرورة) مازالت موضعاً للتخمين .

ديوجينيس : ابن هيسيزياس ، عاش في اليونان في القرن الرابع ق.م. كان مواطنا شهيرا في مدينة سينوب ونفى منها حوالى منتصف

للمرء أن يعرف طبيعة العالم بدلا من أن يقتصر في سؤاله على « ما هي طبيعة العالم ؟ » وقد خلف ديكارت أيضا لمن تلاه الراى القائل بأنه لا يمكن أن يوجد سوى منهج واحد سليم للإجابة عن هذه الأسئلة ، وهو منهج البدء بمعطيات الوعى المباشرة التى هي الشيء الوحيد غير القابل للشك ، ومحاولة « استنتاج » العالم الخارجى منها . وقد حاول ديكارت نفسه أن يفعل هذا بأن يلجأ الى وجود الله وطبيعته ؛ لكن حججه في هذا الصدد هي بمثابة أقرب العناصر في فكره الى النزعة التقليدية ، وعندما وضعت هذه الحجج موضع الشك الذى لا يقتصر على تفاصيلها بل يتناولها من حيث المبدأ ، بات حتما على غيره من الفلاسفة أن يقيموا عالما خارجيا بناء على المعطيات المباشرة للوعى دون أن يستعينوا بمثل هذه الوسائل الضاربة في الجذور الخافية .

وهكذا كانت فلسفة ديكارت - وهي التى كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية تحاول التعمق الى الجذور ، كما كانت أيضا فلسفة للعلم الجديد - تحتوى بذور التجريبية والمثالية الذاتية اللتين نشأتا فيما بعد . ولعل الفلاسفة لم يضعوا المبدأ الديكارتي الأساسى الذى تقوم عليه هاتان الفلسفتان ، والقائل بأن هناك معطيات مباشرة للوعى هي أكثر يقينا من أى شيء آخر ، وبأن لزاما على الفلسفة أن تبدأ بها في بحثها عن المعرفة - أقول لعل الفلاسفة لم يضعوا هذا المبدأ موضع الشك بصفة قاطعة الا في السنوات الأخيرة .

ديكاروتية : انظر ديكارت .

ديموقريطس : عاش في القرن الخامس ق.م. ولد في أديرا باليونان حيث ولد لوقيبوس أيضا ، وهو الذى يرتبط ذكره بديموقريطس بوصفه مؤسسا للنظرية الذرية ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية في بادئ الأمر ، ثم أحكم صياغتها بعد ذلك ديموقريطس . ولدينا عن حياة ديموقريطس



ديموقريطس (القرن الخامس ق.م).



دیوی، جون (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲).

القرن الرابع ، لأنه فيما يقال قد شوه العملة الزائفة التي ظهرت في ذلك الوقت فيها ؛ ومنذ ذلك الحين عاش ديوجينيس في أثينا وكورينثه ، وصار زعيم الكلية . ويبدو أنه تأثر ببعض الجوانب من تعاليم أنتيستانس ، وإن يكن من المحتمل أن أنتيستانس قد توفي قبل قدوم ديوجينيس إلى أثينا . هناك اذن خيط رفيع في حياة ديوجينيس ينتهى بنا إلى سقراط ، ولقد كان أفلاطون على شيء من الصواب في قوله الذى يروى عنه ، وهو أن ديوجينيس كان سقراطا مجنوناً .

رأى ديوجينيس أن تحقيق الفضيلة - وهى وحدها ما ينتج السعادة - يتم عن طريق بلوغ الاكتفاء الذاتى ، والوسيلة إلى الاكتفاء الذاتى هى أن يتحرر الإنسان من أى قيد خارجى من قيود الأسرة ، أو قيود المجتمع ، أو من أى اختلال داخلى فى الرغبات أو الانفعالات أو المخاوف . فهو برفضه كل أنواع الملكية والطبقات الخارجية ، والقيم المتعارف عليها ، وكل ما قد يشده أو يقيد ويكدر هدوء باله من روابط ، فقد قلل من حاجاته وقابليته للتأثر إلى أدنى حد طبيعى ممكن ، محتفظاً لنفسه بسيادته على تلك المملكة التى لا يمكن لأحد أن يسلبه إياها وهى نفسه . وكان معنى هذا هو أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، وكل ما عدا ذلك عرف وقيمة باطلة شئ عليه حرباً لهوادة فيها ، ساعياً فى حياته وداعياً إلى تشويه عمله فى نظر الآخرين كما شوه هو وأبوه العملة الزائفة فى سينوب . وقد كانت هذه التعاليم فى جانبها الخلقى العلى تقتضى تمسكاً ومراناً متصلاً سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية ؛ فهو - على سبيل المثال - قد يعانق تمثالاً برونزياً فى الشتاء ليروض بدنه على تحمل المشقة وليستأصل رغباته الجسمانية ، ولقد يثير على نفسه شتم الآخرين ليجرب قهر الانفعال فى عقله . والواقع أن تحمل المشقة بصفة مستمرة - والذى كان يستشهد فيه بهرقل بوصفه مثلاً أعلى - كان صفة لا بد أن تقترن بما فى طريقة الكلبى فى الحياة من فقر مدقع . وقد كانت حياة

ديوجينيس نفسه - كمتسول مهمين لا يملك شيئاً وينام حيث يتاح له أن ينام فى أثينا - برهاناً عملياً على هذه الطريقة ، وكانت حياته مع ما استن من قواعد للسلوك تؤلف منهج تعاليمه ، فقد كان ديوجينيس يحتقر التربية والتعليم النظريين . ولما كانت تغلب عليه فكاهة نافذة وبديهة حاضرة ، فما كان لهجومه على العرف رادع من خوف أو سلطة أو مراعاة للذوق سواء فى أقواله أو أفعاله ، حينما كان يتطرف غاية التطرف عامداً ليؤكد آراءه ، ومن هنا كنيته - وهى الكلب - التى اشتقت منها فى اليونانية كلمة « الكلبية » . إلا أن ديوجينيس قد قبل هذا اللقب الذى نبذوه به ، وهو فى كثير مما يروى عنه من حكايات يضرب المثل بالحيوانات وهى التى كانت فى نظره متحررة من عبودية العرف البشرى . كما تنسب إليه بعض الكتب ، من بينها كتاب بالذات يضع فيه « مدينة فاضلة » ، وبعض المآسى التى تعرض فلسفته ، لكن معلوماتنا عنه يكتنفها الشك والغموض نتيجة لنقص فى الشواهد المعاصرة له ولما نسج حوله من أساطير ؛ ومن الواضح أن حياته كانت هى كتابه .

ديوى ، جون : (١٨٥٩ - ١٩٥٢) ، فيلسوف أمريكى . قليل من الفلاسفة هم الذين كان لهم تأثير أوسع من تأثيره نطاقاً فى عالم الشؤون العملية ؛ كلا وليس من قبيل المصادفة أن يكون الأمر على ذلك النحو ، لأن ديوى فى جميع كتاباته يسترشد بفكرة معينة هى أن الفلسفة مهمة إنسانية قلباً وقالبا ، وعليها أن نحكم عليها فى ضوء تأثيرها الاجتماعى أو الثقافى .

ذلك لأن الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أصبحت - لسبب أو لآخر - موضوعاً أكاديمياً إلى حد بعيد لا يشتغل به إلا أساتذة الجامعات ولا يكثر به رجال الشؤون العملية إلا قليلاً ؛ وقد قصد ديوى بجميع مؤلفاته إلى أن يقلب هذا الاتجاه . كان ديوى فيلسوفاً ينزع فى فلسفته منزعاً طبيعياً لا هوادة فيه ، فكان على سوء ظن شديد

التقدمية نتيجة طبيعية لفلسفته ككل .

ولننظر نظرة من قرب الى التفسير الطبيعى الذى وضعه ديوى للتفكير البشرى ، على أن نتذكر دائما أن ديوى انما قصد بهذا التفسير أن يصدق على التفكير الفلسفى وعلى أى نوع آخر من التفكير ؛ ولقد تأثر تأثرا شديدا بما ذهب اليه ش . س . بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست الا حركة تتجه من موقف مثير للشك الى موقف اعتقادى مستقر . والواقع أن كل ما قد وصف به ديوى التفكير مستمد فى معظمه اما من بيرس واما من وليم جيمس لكنه صاغه بطريقة يتفرد بها ؛ فالتفكير (أو اعمال الفكر) نوع من النشاط يقوم به كائن عضوى بيولوجى بشرى كلما تصدعت بعض أنماط سلوكه المعتادة ؛ ومهمة التفكير هى أن يحل المشكلات التى كانت مثارا له ، وعلينا أن نقيمه وفقا لما يتصف به الاعتقاد أو الفعل الذى ترتب عليه من درجة نسبية من الدوام . على أن ديوى قد وصف مهمة التفكير على نحو أدق فى مراحل خمس هى : (١) قد يحدث تصدع فى عادات الكائن العضوى لكن الكائن العضوى يستحث صاحبه على المضى فى العمل ، أما وقد أحبط الفعل الصريح ، فإن اتجه الكائن العضوى الى المضى فى العمل ينتهى الى ما يسميه ديوى بـ «الايحاءات» . (٢) يحدث «اعمال الفكر» حينما تصاغ المشكلة باعتبارها مشكلة ينبغي أن تحل ، حينما يواجه المرء الموقف (المشكل) باعتباره سؤالا يسعى الى الاجابة عنه . (٢) الخطوة التالية هى الاستعانة بالخيال فى وضع « فروض » قد تصلح أدلة تهندي المرء فى بحثه عن اجابة عن سؤاله ؛ فكل فرض تقرضه ليس الا دليلا نهدي به فى عملية المشاهدة وفى جمع الشواهد . (٤) « الاستدلال » بالمعنى الضيق للكلمة هو أن نستنبط من أى فرض نشاء ما قد يترتب عليه من فروق فعلية فى مجرى الخبرة ؛ وبهذا يصبح الاستنباط وسيلة نستعين بها على تحديد ظروف التجربة . (٥) التجربة ذاتها أو « الاختبار » ليس

بكل ما قد يشتم فيه نزوع الى الغيبية ؛ فدلينا الى الفلسفة الصحيحة هو قبل كل شىء اعتراف الفيلسوف بأنه كائن بشرى كغيره من البشر وأن لأفكاره واستدلالاته كغيرها من الأفكار والاستدلالات مصادر طبيعية وأغراضا طبيعية . والفلسف ليس سوى طريقة من طرق السلوك الانسانى ، وينبغى التفلسف فى بعض السياقات دون غيرها ، وينبغى أن تقدر قيمته على أساس قدرته على مواجهة الظروف التى كانت هى ذاتها مصدر نشأته ؛ فإذا ما وضعنا الأمر فى صورة أخرى قلنا ان الفلسفة مرتبطة بالثقافة من حيث ابتداؤها وانتهائها معا ، لأنها - من ناحية - تنشأ نتيجة لميل طبيعى هو اعمال الفكر فيما تؤدى اليه ثقافة عصرها من مشكلات ، ولأنها - من ناحية أخرى - ينبغى أن تقوم على أساس ميلها الى حل هذه المشكلات ، وعلى أساس اكتمالها من حيث هى حافز تقويى لثقافة المستقبل .

ويمكن القول بمعنى ما ان ديوى قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة ؛ فكل محاولة لتلخيص آراء ديوى فى فكرة الصدق هى - كما سنرى - عسيرة ومحفوفة بالمخاطر؛ لكن من الواضح تمام الوضوح - ايا ما كانت عاقبة بحثنا - أن الاهتمام الرئيسى لديوى منصب على مسألة القيمة ذلك أن دعاوى الصدق - كما تدل على ذلك وثائق الفلاسفة الاكاديمية - يمكن أن تصبح معنة فى الغيبية الى أقصى حد، وحينما تصطبغ احدى الدعاوى بصبغة غيبية فمن المرجح أن يضيق بها ديوى ذرعا ؛ فهو اذن يميل الى أن يستبدل بالسؤال القائل « ما هى النتيجة الصادقة ؟ » سؤالا آخر يقول « ما هى النتيجة التى « ينبغى » - اذا وضعنا فى اعتبارنا ظروف المشكلة التى كانت مثارا لتفكيرنا على الاطلاق - أن ننتهى اليها ؟ » . مشكلة القيمة اذن هى موضع اهتمامه الرئيسى فى كل ما كتب ؛ وليس مما يثير الدهشة أن فلسفته قد انتهت به الى أفكار ثورية بصدد العملية التربوية، فقد كان البرنامج الذى وضعه ديوى للتربية

الا الفعل (الذى يحدث فى الواقع المباشر أو فى الخيال) الذى تستدعيه مراجعة الفرض فى ضوء تلكم الفروق التى أدى إليها الفرض فى عالم الواقع .

لاحظ أنك إذا نظرت الى الأمر على هذا النحو فقد يمكن أن يصاغ سؤالك النهائى كما يلى تقريبا: إذا ما فرضنا المشكلة التى تبدأ بها ، ولنفرض أنك قد مررت بالمراحل الخمس التى ذكرناها جميعا ، فهل النتيجة النهائية التى خرجت بها كانت نتيجة «ينبغى» أو «لا ينبغى» أن تصل إليها ؟ المشكلة إذن هى مشكلة الحكم على نشاط فى سياق ، هى مشكلة معيارية ، وعليتنا أن نميزها عن أية مسألة غيبية بصدد « الحقيقة » النهائية والمطلقة .

وانا لنجد شيئا من الصعوبة فى فهم هذه النقطة نتيجة لما يتميز به ديوى من أسلوب زواغ فى الكتابة ، وليله الى إعادة شرح حججه الأساسية ردا على ما يوجه اليه من هجمات قاسية ؛ فقد كان يميل فى كتاباته الأولى - متابعا فى ذلك جيمس - الى أن يقرر موقفه باعتباره نظرية فى معنى الصدق؛ ومن هنا كان يميل فى بداية الأمر الى أن يقول ان ما « نعتيه » بكلمة « صادق » متضمن فى وصفنا للمعايير التى ينبغى أن تفى بها أية نتيجة «مناسبة» فصل إليها عن طريق العملية التى وصفناها لتونا . وعن طريق مثل هذا الوصف يمكننا أن نتبين المدلول الكامل الذى تتضمنه ملاحظة ديوى حيث يقول « الصادق هو ما يفيد » - وهى ملاحظة كثيرا ما اتخذت سلاحا ضده دون اعتبار واف لمعناها التفصيل فى نظره . الا أن طريقة ديوى فى الكلام قد تغيرت تغيرا ذا دلالة تحت وطأة ما شن عليه من هجوم ، وبخاصة ذلك الهجوم الذى شنّه عليه وسل ؛ ويرتكز هجوم رسل فى مجمله على ما زعمه من وجوب التفرقة الدقيقة بين « معنى » الصدق من ناحية و « المعيار » الذى نستخدّمه فى تقرير توفر الصدق من ناحية أخرى ، وإذن فلكى أقرر أن « قيصر عبر نهر الروبيكون » قضية صادقة ، لا ريب أن على أن أقوم فى المستقبل بأبحاث وأن

أقرر أن هذه القضية « تفيد » إذا ما اتخذت فرضا ، لكن ما « أعنيه » إذ أصف القضية بأنها صادقة هو أنها « تطابق » بمعنى ما ما وقع بالفعل منذ سنوات بعيدة .

على أن الجدال بين ديوى ورسل يشغل عددا كبيرا من الصفحات ، لكننا نستطيع أن نعبر عن خلاصته كما يلى : يميل ديوى فى كتاباته الأخيرة الى أن يتجنب كلمتى « الصدق » و « الصادق » معا وكأنه يريد أن يقول : « لعل هذه الكلمة فى استعمالها المأثور تميل الى أن تدل على التطابق ، أما إذا كان الأمر كذلك فليس لدى ما أقوله بصدها سوى أنها تدل على شيء فوق متناول الإدراك تماما ، والا فخبرنى بربك على أى سحابة ميتافيزيقية يستطيع المرء أن يجلس لكى يشاهد هذه العلاقة الخفية ، علاقة التطابق بين قضية قيلت الآن وحادثة وقعت منذ تلكم السنوات الكثيرة ؟ انى أرد اليك كلمتك (كلمة الصدق) وحسبى أن أقول لك انى لست بحاجة إليها ، فاهتمامى موجه الى الظروف التى يكون أو لا يكون فيها الفرض الذى نفرضه «جائز القبول» ؛ فهذه الظروف هى ما ينبغى أن نسترشد به فى الحكم على ما يعرض لنا من كلام ، بدلا من تلكم المعانى الغيبية التى يعتنقها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق » .

أما ما زعمه رسل - ثانيا - من أن فكرة الصدق عن طريق التطابق لامناص منها رغم ما فيها من صعوبة - أو زعمه أن ديوى يدخل فكرة الصدق عن طريق التطابق من النوافذ الخلفية خلوسة فى الوقت الذى يتظاهر بإخراجها من الباب الأمامى - أقول اننا لا يمكن أن نتناول هذا الزعم هنا على نحو ملائم .

لكن من اليسير أن نتبين كيف يطبق ديوى فكرته الأساسية فى ميدان أكثر تحديدا هو ميدان الأخلاق بجانبه : النظرى والعمل . فموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها هو أن تضع

وموجز القول اننا لا « نسال » السؤال « ما هو الخير ؟ » الا بالنسبة الى نمط عام من المواقف المشكلة ؛ لابد اذن أن نضع تعريفا عاما « للخير » على نحو يمكن معه أن يستوعب من السمات الجوهرية ما قد نشترطه في أى حل مقبول لهذا النوع من المشكلات دون غيره ، وان قراء ديوى ليحارون في بعض الأحيان ازاء اصراره على أن يؤكد أن ما يسميه بـ « مجرد الاستمتاع » ليس فكرة تقويمية الا أننا اذا وضعنا في اعتبارنا ما تتصف به مناقشته من طابع عام ظهر لنا أن توكيده هذا جزء جوهرى من نظريته ؛ لأن « مجرد الاستمتاع » بشئ ما أو استحسانه لا يصلح حلا لاية مشكلة ، وديوى يود أن يحتفظ بما للكلمة « الخير » من قوة باعتبارها التزاما بالاختيار بين خطة للعمل وخطة أخرى ، فبهذا تتحدد في نظره المشكلة الرئيسية في الاخلاق سواء كان ذلك في ميدان النظر أو التطبيق.

ومن اليسير أن نتبين كيف تصدر فلسفة ديوى الاجتماعية في خطوطها العريضة عن هذا الأساس ؛ ففي مقدورنا أن نصف المجتمعات على أساس كلمات مشابهة الى حد بعيد للكلمتي «الدافع» و « الحاجة » ، ذلك أن المجتمعات كالأفراد ذات طابع دينامى فعال ، وهى كالأفراد تنمى أنماطا من السلوك على قدر من الثبات النسبى ؛ أضف الى ذلك أن الأنماط (الاجتماعية) الثابتة هى نتيجة للتفاعل بين قوى تصدر من داخل (المجتمع) وقوى تقع عليه من خارج ، كما أن المجتمعات كالأفراد تنمى عادات تتصدع تحت وطأة ضغوط وتوترات غير متوقعة ؛ وعلى ذلك فدور الذكاء فى المجال الاجتماعى شبيه بدور الذكاء فى مجال العمل الفردى ، ولا بد للمجتمعات من أن تسعى الى أن تكون أنماطا من النشاط هى على قدر من الثبات بما يكفى لمقاومة الهزات العنيفة ، وعلينا دائما أن نقيم خطة العمل وفقا لدرجة توفيقها فى ازالة ظروف التصدع .

على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ، ويترتب على ذلك فى نظر ديوى أن المهمة الأولى للأخلاق هى أن تتفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التى يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعى ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هى أن تتفهم أنواع المواقف المشكلة التى تدفعنا الى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ؛ ومتى قمنا بهاتين المهمتين – وليس قبل ذلك – قد نكون فى وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين « الخير » و « الشر » . على أن ديوى يعرض الخطوط الرئيسية لنظريته الأخلاقية فى كتاب له عنوان ذو دلالة هو « الطبيعة البشرية والسلوك » ؛ فى هذا الكتاب يحلل ديوى الطبيعة البشرية على أساس أفكار رئيسية ثلاث هى : الدافع والعادة والذكاء ، وهنا يتجلى الطابع الدينامى للكائن العضوى البشرى فى فكرة الدافع . كما ينظر ديوى الى العادات بدورها على أنها تلك الأنماط الثابتة نسبيا من النشاط التى تنتج عن التفاعل الدائم بين الدافع داخل الكائن والضغط الاجتماعى من خارجه . ويصف ديوى الذكاء على أساس وظيفى بأنه نوع من النشاط يحاول فيه الكائن – اذا ما أحببت عاداته أو تصدعت – أن يعيد عمله الى حالته الطبيعية ؛ ومن هنا كان ينبغى أن تقاس درجة الذكاء على أساس مدى الدوام الذى يتصف به العمل بعد اعادة الى حالته الطبيعية وذلك بالنسبة الى المشكلة التى أحببت العمل فى بادئ الأمر .

سيلاحظ القارئ أن هذا التحليل جزء من الوصف العام الذى يضعه ديوى لعملية التفكير ، لكنه يقدمه الآن باعتباره دليلا يهدينا الى السعى الأخلاقى الذى يقوم به الفيلسوف من أجل خير الانسان ، وهو يقترح التعريف التالى « للخير » :

« الخير هو المعنى الذى يقع فى خبرتنا وكأنه ينتمى الى حالة من حالات النشاط حين ينتهى موقف تشابك فيه دوافع وعادات متضاربة الى نهاية يخرج فيها كل هذا فى صورة فعل موحد منظم »

الا ان الاخطار التي يمكن أن تترتب على هذه النظريات واضحة ؛ وقد شاهد ديوى قبل موته « التربية التقدمية » تلقى رواجها فى أمريكا حتى أدت أوجه المغالاة فيها الى رد فعل عنيف يدعو الى نظام « المهارات الأساسية الثلاث » . وقد كان ديوى على وعى بأوجه المغالاة فى التربية التقدمية وكثيرا ما أسف لها ، لكن ليس هناك ما يدل على أنه قد غير رأيه فيما يتصل بنظريته العامة فى التربية .

ولما كان ديوى فيلسوفا طبيعيا لا يغفل عن النزعات الغيبية وعدوا لدودا لطريقة السير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقا ، فقد كان خليقا به أن يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب ؛ الا أن الميتافيزيقا بوجه عام هى موضوع هجومه ، وان المرء ليجد فى كتاباته سببين جد مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقى منه عقابا صارما سواء لهذا السبب أو ذاك . أول السببين هو أن التفكير الميتافيزيقي لا يبدى فى واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة ، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشئ فيما يحزره الانسان من تقدم متزايد فى الفهم عن طريق المنهج التجريبي للعلم ؛ والمبرر الثانى لهجومه على الميتافيزيقا هو أن التفكير الميتافيزيقي يبدى اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءا ؛ فهو فى رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويفلق عقول الناس دون ما فى العلم الطبيعي من امكانات كامنة .

وقد هاجم ديوى الدين لهذين السببين كليهما ، وهما سببان قد لا يكون ثمة تباين فيما بينهما ؛ لأنه اذا ما حدث أن اعتنق الناس نظرية ما ، فإن ذلك قد يستتبع أسوأ الآثار ، حتى وإن كانت تلك النظرية من الوجهة المنطقية الصرفة عقيما لا تلد من النتائج ما يمكن التنبؤ به . لكن ديوى لم يرد قط أن يكون موقفه موقف محطم الأصنام ، وضاعف هجماته على الدين بأن أضاف إليها زعما

فاذا ربط المرء بين هذا الرأى وبين مزاعم ديوى الطبيعية العامة ، كان فى استطاعته حينئذ أن يفهم ما كان لديوى من دور ذى أثر ضخم فى اقامة العلم الاجتماعى ؛ ولما كان ديوى على شك دائم فيما ينزع منزعا غيبيا ، فانه لا يحترم قط أولئك الذين يحلو لهم أن يتناولوا المشكلات « من القمة فنازلا » ، فقد بدا له أن الفلسفة السياسية قد ظلت لعصور طويلة تسعى الى تبرير خطط للعمل تبريرا يأخذ صورة المذاهب الميتافيزيقية المحكمة . أما هو فقد كان يرى أن الطريقة الذكية الوحيدة لتناول المشكلات الانسانية هى طريقة فى التناول « تبدأ من القاع فصاعدا » ، ومعنى هذا أننا يجب أن نستخدم مناهج العلم الاستقرائى دون تصورات سابقة للنتيجة التى « لا بد » أن تنتهى اليها ؛ اذ ينبغى للعلم الاجتماعى أن يعالج مشكلات من الواقع العينى بأن يمر على وجه التحديد بتلك المراحل الخمس للنشاط العاقل التى ذكرناها فيما تقدم ، وعليه فوق كل شئ أن يخاطر بفرض الفروض الجزئية وأن يقوم بمراجعة فرض فى ضوء ما يقوم عليه من شواهد .

وفلسفة ديوى فى التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة ؛ ففى رأيه أنه ينبغى أن نقيم التربية على أساس المقدمة القائلة بأن كل تفكير حقيقى ينشأ عن مواقف مشكلة . ومعنى هذا أن تربيتنا لطفل عن طريق إخضاعه لتعليم صارم مقنن فى « المهارات الأساسية الثلاث » (القراءة والكتابة والحساب) هى أيضا طريقة فى السير « من القمة فنازلا » ، أما اذا كان للتربية أن تسير « من القاع فصاعدا » ، فعليها أن تكيف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية وأن تربيته بأن تعلمه ابتكار الفروض واستخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية ؛ فتاكيد ما يشعر الطفل بأنه مشكلة حقيقية فى مقابل ما يتصوره المدرس مقدما من حقائق يضعها موضع التسليم هو دليلنا الى نظريات ديوى التربوية .

موجبا يرى فيه أن مذهبه وحده هو الذى يمكن أن يؤدى الى اطلاق طاقات الانسان الدينية ، وهدفه الذى يدعو اليه هو أن نفرق بين معنى «الدينى» والمعنى التقليدى للاسم « الدين » . وسوف يتبين القارئ على الفور ما يقصده ديوى من هذه التفرقة فى المقطعات التالية ، ولنبدأ أولا بتعريف ديوى « لما هو دينى » :

« أى نشاط نتابعه سعيا الى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا ولا لسبب الا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع دينى » .

فماذا اذن عن الدين ؟

« اذا كنت قد قلت شيئا - أى شيء - عن الأديان (كل على حدة) وعن الدين بصفة عامة مما قد يقع من النفوس موقعا عنيفا ، فقد قلت ما قلت لأننى أعتقد اعتقادا راسخا أن ذلك الزعم الذى تدعيه الأديان ، وهو أن المثل العليا والوسائل الحارقة التى يمكن بها وحدها - فيما يقال - أن تتطور هى وقف عليها ، أقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن فى الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الدينى . ولهذا السبب - ان لم يكن لغيره - أكون آسفا لو أن أحدا قد ضللتته كثرة استخدامى لصفة « الدينى » بحيث يعتقد أن ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد أديانا . فلا ينبغي لأحد أن يزيل التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الأديان ، لا لشيء الا لأن اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الأهمية ولأن التوحيد بينها وبين معتقدات الأديان وطقوسها ينبغي أن ينقصم » .

(ذ)

الذرية : كان لوقيوس هو أول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم ، وجاء زميله ديموقريطس فأحكم صياغتها فى القرن الخامس ق.م . وأعاد تقريرها أبيقور فى صورة لم يدخل فيها الا تعديلا طفيفا ؛ وأوفى عرض قديم مازال فى

حوزتنا لهذه النظرية هو شرح لوكريتيوس لها فى قصيدته « فى طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور . ومن المؤلف أن تعد النظرية الذرية القديمة تأملا ميتافيزيقيا يتعارض مع العلم الحديث ؛ لكننا اذا فرقنا بين الفرض الذرى العام وتطبيقه على أيدى القدماء من مشكلات جزئية ، تبين لنا أن أهميتها الرئيسية ترجع الى كونها أول تخطيط تصورى مهد الطريق لدراسة العلم التجريبي .

ولقد كان لوقيوس وديموقريطس فى تقريرهما للنظرية الذرية يتابعان التقليد المأثور عن فلاسفة أيونيا العلماء ، لكنهما كانا على معرفة بما وجهه بارميندس وزيثون الايلي من نقد للتأملات الطبيعية الأولى ، وكان الغرض من نظريتهما أن تتلافى هذا النقد . وقد بدءا نظريتهما بالمبدأ القائل بأن شيئا لا يمكن أن يوجد من لا شيء أو أن يصير الى لا شيء ، وهو مبدأ مرادف لانكار الخلق ولائبات مبدأ بقاء المادة ؛ وقد رأى ديموقريطس بالاضافة الى ذلك - وان لم يكن من المحتمل أن لوقيوس قد شاركه هذا الرأى - أن كل شيء يحدث نتيجة لسبب ما ووفقا لمبادئ ثابتة ، وبهذا كان فيما نعلم أول من قرر هذا الافتراض الأساسى للبحث العلمى.

ويتألف العالم (فى رأى الذريين) مما هو موجود ، أى الملاء أو الذرات ، ومما هو غير موجود ، أى الخلاء أو الفراغ على حد سواء ؛ والذريون بقولهم ان ما هو غير موجود « موجود » انما يقررون واقعية الفراغ فى لغة اصطلاحية ؛ والفراغ لا متناه فى امتداده ، والذرات كذلك لا متناهية من حيث عددها ، كما أنها - فى رأى ديموقريطس - لا متناهية من حيث تنوع أشكالها وأحجامها ، وان كانت بجميع أنواعها من الصغر بحيث لا تدرك بالحوس ؛ بينما ذهب أبيقور الى أن تنوع أشكال الذرات وأحجامها كبير بدرجة تفوق التصور ، لكنه تنوع متناه . والذرات ذات حجم متناه ، فهى ليست نقاطا هندسية ، وقد سميت ذرات لأنها لا تقبل الانقسام من الوجهة الفيزيقية ، وان كانت من

• الا ان فى هزيمتنا لسقوطك •

وما كان للحواس أن تتحدث عن براهين حصلت عن طريقها الا لأن ثمة شواهد تجريبية قائمة لاثبات وجود الذرات ؛ وعلى ذلك فقد زعم لوكريتيوس أنه لا تفسير لقوة الريح الا اذا كانت تتألف من جزئيات غير مرئية ، وأشار الى ما يحدث للأحجار من تحات بطيء غير ملحوظ بتأثير المياه • أما الحلاء ، فلم يقدم الذريون عليه شاهدا تجريبيا مباشرا ، لكنهم كانوا يرون (على نحو مغلوط) أن العقل يقتضينا أن نسلم بوجود الحلاء اذا أردنا تفسيرنا لظاهرة الحركة ، ذلك لأن الجسم لا يمكن أن يتحرك الا اذا كان هناك مكان فارغ يتحرك فيه •

وقد وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم وما فيه من أجسام ؛ على أن هناك شيئا من الشك يحيط برأى ديموقريطس ؛ فأغلب الظن أنه بدأ بالذرات وهي فى حالة من الحركة التلقائية التى تجرى كيفما اتفق ثم اتخذها حقيقة واقعة تفرض نفسها فرضا ، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع على نطاق هائل ، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم ؛ ولما كان هناك عدد لا متناه من الذرات فى فراغ لا متناه ، فلا بد أن يكون هناك عدد لا متناه من العوالم تجمعها أوجه شبه جوهرية ، وهذه العوالم فى طريقها الى الوجود أو موجودة بالفعل أو هى فى طريقها الى التحلل • أما أبيقور ، فقد بدأ بالفرض بأن الذرات فى حركة الى أسفل مستمرة وبسرعة تفوق التصور وهي متساوية السرعة فى الفراغ ، ومن هنا قرر ما اشتهر باسم « ظاهرة الانحراف » ، clinamen ، أو تحول عدد قليل من الذرات عن مجراها لكى توجد الحركات الجانبية والتفاعلات التى لابد من وجودها لتكون العوالم •

بيد أن النظرية الذرية كانت نظرية شاملة ولم تكن مجرد فرض طبيعى ؛ فالنفس (طبقا لهذه النظرية) مادية تتألف من ذرات سريعة الحركة شديدة اللطافة موزعة فى أرجاء الجسم وتتجلى مع

الوجهة الهندسية ذات أجزاء ؛ والصلابة والحجم والشكل بالإضافة الى الوزن هى - طبقا لبعض النصوص التى تعرض النظرية - الصفات الوحيدة للذرات ، ذلك لأن الذرات لا تختلف من حيث الكيف ، وهى ليست بذات لون أو رائحة أو طعم أو حرارة أو برودة ؛ على أنه ينبغي أن نلاحظ أن الذرات اذا ما تصورناها على هذا النحو فهى لا تتصف من الحواص الا بما يقبل القياس وبما يتعلق بالناحية الميكانيكية ، وهى الحواص التى سيدعوها لوك فيما بعد بالصفات الأولية •

ليس ثمة شئ فيما عدا الذرات والحلاء ، وهذه الذرات لا تتغير منذ الأزل الا من حيث علاقاتها المكانية ؛ قال ديموقريطس « الحلو والمر والحرارة والبرودة ليست الا مظاهر ؛ فليس هناك فى واقع الأمر الا الذرات والحلاء » • ونقول بلغة أقرب الى لغة العصر الحديث ان الأشياء كلها لابد أن تفسر على أساس الذرات - أى على أساس مواضعها وترتيبها بالنسبة بعضها الى بعض ، وعلى أساس أشكالها وأحجامها وحركاتها - وعلى هذا النحو ينبغي أن تفسر ما يبدو لنا من ظهور الأشياء فى الوجود بعد ان لم تكن وانعدامها بعد وجود ، نفس ذلك على أساس تكون مجموعات الذرات وتحللها • الا أن كثيرا من المحاولات التى بذلت لتقديم مثل هذه التفسيرات كانت لا محالة ساذجة ، ولكن لا ينبغي أن نخلط بين سذاجة المحاولة وما يتصف به المبدأ المنهجي من تقدم ؛ فقد كان الذريون يفسرون اللون الأبيض بنعومة الذرات التى يتألف منها الشئ (الأبيض) ، والرائحة اللاذعة بخشونة أشكال الذرات التى تنبعث من الشئ لتصل الى الأنف ؛ على أنه من المهم أن نلاحظ أن ديموقريطس كان على وعى تام بالمشكلات الفلسفية التى تنشأ نتيجة لرفضه شهادة الحس الظاهرة فى سبيل صورة نظرية للعالم ، وهو فى شذرة هامة من تأليفه (ديلزكرانز ١٢٥) يصور الحواس على أنها تخاطب العقل قائمة « أيها العقل اتعس ، أو تحاول أن تهزنا ببراهين حصلتها عن طريقنا ؟

ولم تنهض الفلسفة الذرية بعدئذ لأول مرة نهضة تسترعى الاهتمام الا فى القرن السابع عشر ، وهذا راجع بصفة خاصة الى ما قام به جاسنندى من بحوث على ما بقى من نصوص ابيقور وقصيصة لوكريتيوس ؛ وليس من الاسراف فى الزعم أن نقول بأن ذرية جاسنندى وبويل ونيوتن قد استمدت على نحو مباشر من الذرية القديمة ، فليس مبدء الصفات الأولية والثانوية ذلك المبدء الشهير الذى يشتركون فيه جميعا - الا إعادة تقرير للنظرية الذرية القديمة . وكانت التعديلات الأساسية الوحيدة التى أدخلت على النظرية هى ما يستدعيه التمسك بالمسيحية فى صورتها السلفية ؛ فقد تقرر حينئذ أن النفس غير مادية ، وتصوروا الله على أنه هو خالق الذرات ومحركها لأول مرة وفقا لقوانين من تدبيره ؛ الا أن التقدم العلمى فى القرن السابع عشر كان قوامه وضع فروض جديدة - أفضل لتفسير الظواهر الجزئية - على أساس الفرض الذرى أكثر مما كان تعديلا أساسيا لهذا الفرض الذرى ، ذلك التعديل الذى لم يتم الا فى القرن الثامن عشر . فمن الخطأ إذن أن نسم الذرية الاغريقية بأنها تأمل عقلى محض فى مقابل ذرية حديثة ذات أساس تجريبى ، فلم يكن الاغريق مزودين بالأدوات الفنية لتدعيم التطبيقات الخاصة للنظرية كما تم لنا على نحو متزايد فى العصر الحديث ؛ لكن تقديم الاطار التصورى للنظرية كان لابد أن يتم قبل التجربة ، وهذا هو ما قام به الاغريق بنجاح .

(د)

الرازي : هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، ولد بالري وتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م - ودرس العلوم الرياضية والطب والفلسفة ، وعنى بدراسة المنطق ؛ وكان الرازي يعظم دراسة الطب وما يتصل بها من دراسات ، وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس التجارب - لا تجارب الفرد الواحد فقط ، بل التجارب التى تضافرت عليها القرون - يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية التى هى وليدة العقل المحض .

الجسم بعد الموت ؛ وكان الذريون يفسرون الادراك الحسى بأنه انبعاث الذرات من الجسم موضوع الادراك الى الحاسة المدركة ، وعلى ذلك فنحن حينما نبصر شيئا كان معنى ذلك أن غشاء رقيقا من الذرات قد انبعث من سطحه الى انسان العين ؛ بل لقد كان الذريون يتصورون التفكير - فيما يبدو - على أنه استقبال نوع خاص من الذرات اللطيفة التى تخفى على الحواس ، آتية من الجسم موضوع التفكير ، وفى بعض الأحيان - كما هو الحال فى الأحلام - ترد هذه الصور الذرية على غير ارادة من الحالم ، لكن قد يحدث فى بعض الأحيان الأخرى - ويحدث على الدوام فى حالة ألطف أنواع التصورات العقلية - أن ادراك الذرات بالعقل لا يتم الا بفعل خاص من أفعال الانتباه .

ولم يكن الذريون القدماء ملحدين ؛ لكن من العسير أن نصل الى يقين بشأن آرائهم اللاهوتية ؛ والذى لا شك فيه هو أنهم أقروا بأننا ندرك الآلهة فى الأحلام ونفى الفكر ، ويبدو أنهم قد عدوا هذا دليلا على وجودها . لكن لا شك أيضا أنهم لم يسلموا بأى تدخل أو تحكم الهى فى العالم أو فى الشئون الانسانية ؛ فلقد رفضوا الآلهة على الصورة التى صورتهم بها الديانة .

الا أن النظرية الذرية لم تلق قبولا واسع النطاق فى العالم القديم ؛ وهذا راجع - من ناحية - الى التفنيد العلمى الذى وجهه أوسطو الى الفلسفة الذرية ، على الرغم من إعجابه واهتمامه بتأليف ديموقريطس ، والى أن الفلسفة الذرية - من ناحية أخرى - كانت مرتبطة بآراء أخلاقية غير مألوفة وكثيرا ما أسىء عرضها ، ويرجع هذا - من ناحية ثالثة - الى ما كان من تنافر بين المسيحية وغيرها من الديانات المفضة وبين مادية الذريين وانكارهم وجود حياة أخرى وانكارهم للآلهة الذين جرى التقليد على « تدخلهم » فى مجرى الأمور ؛ وكان من جراء ذلك أن الفرض الذرى كاد أن ينسى تمام النسيان فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وفى العصور الوسطى .

ويعتقد الرازى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة؛ وأن ما يجرى في النفس من خواطر ومشاعر ليبدو في ملامح الجسم الظاهرة، ولذلك وجب على الطبيب ألا يقتصر في دراسته على الجسم وحده ، بل لابد له كذلك أن يكون طبيباً للروح .

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة هو أن ثمة خمسة مبادئ قديمة ، هي : الله ، والنفس الكلية ، والهيولى ، المكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي أمور لابد منها لوجود هذا العالم ؛ فالاحساسات بالجزئيات تدل على وجود الأجسام المادية - وهذه هي الهيولى ؛ واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان ، وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير يقتضى وجود الزمان ، ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس ، ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية دليل على وجود خالق ؛ أى أن قول الرازى بقدم هذه المبادئ الخمسة لم يمنعه من القول بوجود خالق، وعنده أن عملية الخلق تتم بالفيض؛ فمن الله الخالق يفيض نور روحانى بسيط ، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة ، وينتهى النور بظل هو الذى خلقت منه النفوس الحيوانية ؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحانى البسيط كائن مركب هو الجسم .

رايل ، جلبرت : (١٩٠٠ -) ولد فى برايتون بانجلترا ، وهو الآن أستاذ كرسى وينفليت للفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد وربما كان أكثر الفلاسفة البريطانيين فى عهده تأثيراً .

كان فى فترة ما شديد التأثر بكتابات هوسرل الأولى ولكنه قبل ذلك فى الثلاثينات الأولى من هذا القرن كان يضع مجملاً لأحد المذاهب فى التحليل اللغوى الحديث ؛ وذلك عندما رأى أن عمل الفلسفة هو الكشف فى ثنايا الاصطلاحات اللغوية عن مصادر الخطأ فى التصور المتكرر الحدوث وعن مصادر النظريات المتهافئة ، (محاضرات الجمعية

الأرسطية ٩٣١ - ٢) . ولقد طور رايل هذا الموقف فى محاضرات تارنر التى عنوانها «اشكالات» ، والتى ذهب فيها الى أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن ضروب التعارض الظاهرة بين حقائق عقلية كلية لا نستطيع مخلصين أن نتخلى عن واحدة منها ؛ وعلى ذلك فإن عمل الفلسفة هو أن تحل هذه التعارضات الظاهرة بايضاح التصورات المستخدمة فى التعبير عن تلك الحقائق ، وحينئذ تكون الفلسفة فى جوهرها هى حل الاشكالات التى تنشأ عن فهمنا الناقص لمجموعة ما عندنا من تصورات . وهذا الموقف قريب ولكنه ليس متطابقاً مع الموقف الذى اتخذته فتجنشتين فى الشرط الأخير من حياته .

ويمثل أشهر كتب رايل وعنوانه « فكرة العقل » ، هذه النظرية عن طبيعة الفلسفة ، اذ يرى رايل أن المشكلات الخاصة بطبيعة العقل وبعلاقة العقل بالجسم انما تنشأ عن سوء فهم لمعنى العقل ومعانى « الحالات » و « المناشط » ، الذهنية التى من قبيل الإرادة والتفكير والتخيل . فنحن مبالغون الى أن نفهم فكرة العقل على أنها فكرة شئ خارجى حال فى الجسم ويحكمه بوساطة مجموعة من المناشط غير القابلة للملاحظة ؛ وهذا هو ما يسميه رايل بـ «بهم الشبح» (ويقصد به العقل) فى الآلة (ويقصد بها الجسم) . ولقد رأى رايل أن هذه الصورة مضللة بوجه عام ، وفى سلسلة من الدراسات الرائعة يحاول أن يبصرنا بهذه الصورة عن طريق اظهار أن المدركات العقلية تدل لا على أفعال شبيهة بل على استعداداتنا نحو أن نسلك على صور بعينها فى الظروف الملائمة ؛ أى أنها تدل على أسلوبنا فيما نؤديه فعلاً من أعمال يمكن مشاهدتها ، وما شابه ذلك من أمور لا اشكال فيها . وهو يؤكد بقوة أنه لا يضع نظرية فى السلوكية ، ولا ينكر حقيقة الحياة العقلية بأى معنى من المعانى ولكنه يحاول فحسب أن يوضح طبيعة ما هو عقل . بيد أن كتابه كثيراً ما هوجم على أنه سلوكى ، كما قيل

ان رايل حتى هذه المرحلة لم يحرر نفسه كليه من الميول « الردية » (التى ترد الاشياء بعضها الى بعض) الخاصة بالمناهج التحليلية عند وصل . وعلى أية حال فان قلة هى التى تجادل فى أن الكتاب واحد من أهم الكتب التى ظهرت فى العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة .

ولقد أفاد رايل كثيرا من فكرة « خطأ المقولة » فى علاجه للعقل وغيره ، ومؤداها أننا قد نخطئ فى فهم الفكرة التى نستخدمها أو نفكر فيها فننسبها الى غير نوعها ، كأن نفكر فى أن جامعة أكسفورد شئ ما فى مقدورنا أن نزوره بالإضافة الى الكليات؛ ولأن نفكر فى أن العقل جوهر خفى هو نوع من خطأ المقولة .

وبالإضافة الى دراسات رايل فى طبيعة الفلسفة وفى فكرة العقل ، فقد كان عمله الرئيسى متمثلا فى طبيعة المعنى وفى فلسفة المنطق ، كما أنه قد أضاف كذلك جديدا فى ميدان الدراسات الأفلاطونية .

رسل ، برتراند أدثر وليم ، ايرل ، رسل الثالث : (١٨٧٢ -) ، فيلسوف انجليزى ، ابن الفيكونت أمبرلى الذى كان الابن الأكبر للسياسى الليرالى لورد جون رسل الذى أصبح فيما بعد ايرل رسل الأول ؛ وأمه ابنة لورد ستانلى ، وهو لورد الليرلى الثانى . كان رسل ابنهما الثانى وطفلهما الثالث ، وكان أبوه فى العمد جون ستيوارت مل . مات أبواه كلاهما ولما يبلغ الرابعة من عمره ، وتولت تربيته جدته لأمه وهى ليدى رسل . حصل بعليما تلقى تعليما خاصا على منحة لدراسة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج فى عام ١٨٩٠ ، وفى عام ١٨٩٣ كان السابع من طلاب الامتياز فى الرياضة ثم تحول عن الرياضيات الى الفلسفة حاصلا على مرتبة الشرف الأولى فى الجزء الثانى من العلوم الأخلاقية فى اجازة الترايبوس عام ١٨٩٤ ، وبعد ذلك بسنتين نشر بحثا فى

« الديمقراطية الاجتماعية الألمانية » ، فكان أول كتبه الكثيرة . كان رسل زميلا بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٥ الى عام ١٩٠١ ومحاضرا فى الفلسفة من عام ١٩٠١ الى عام ١٩١٦ . وفى أثناء هذه الفترة كان منشغلا قبل كل شئ بمؤلفه عن المنطق الرياضى ولكنه ظل محتفظا باهتمامه بالسياسة ، وفى عام ١٩٠٧ أخفق فى نضاله فى الانتخاب الفرعى الذى أجرى فى ويمبلدون مرشحا عن الاتحاد القومى لجمعية النساء المطالبة بحق الانتخاب . كان مجاهدا داعيا الى السلام فى الحرب العالمية الأولى ، وفصلته كلية ترينتى فى عام ١٩١٦ بعدما حوكم وحكم عليه بالغرامة لأنه ألف كتيباً وصف فيه حالة معارض حى الضمير . وفى عام ١٩١٨ حوكم ثانية لكتابه مقالا عد تشهيراً منه بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكى فأرسل الى السجن لمدة ستة شهور ، وبينما كان فى السجن ألف كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » وشرع فى كتابة « تحليل العقل » .

وفى الأعوام التى تلت الحرب قام رسل بزيارات الى روسيا والصين فانزاحت عن عينيه الغشاوة بالنسبة الى نتائج الثورة الروسية التى كان قد رضى عنها فى بادىء الأمر ، بيد أنه كان عظيم التأثير بحضارة الصين القديمة . وعلى الرغم من أن كلية ترينتى أعادته الى وظيفته فى عام ١٩١٩ ، الا أنه قدم استقالته قبل أن يقوم بواجباته هناك . وتقدم الى الانتخابات العامة مرشحا عن حزب العمال عن دائرة شلسى فى عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه لم ينجح ، وفى عام ١٩٢٤ ذهب فى رحلة يلقي فيها محاضرات ، وكانت هذه أولى رحلاته الكثيرة من هذا القبيل الى الولايات المتحدة . وفى عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية مدرسة تقدمية فى بيكن هل بالقرب من بيترسفيلد ، وهناك وضع نظرياته فى التربية موضع التنفيذ . وفى عقد السنين الذى تلا ذلك عمل فى الصحافة السياسية والاجتماعية على نطاق واسع ، واستمر يناصر



رسل، برتراند (۱۸۷۲ -) .

هذا الى رفض كل من المذهب المثالي القائل بأن احكام العلاقات تجريدات باطلة ، والرأى المنسوب الى اوسطو وليبنتز والقائل بأن جميع القضايا هي من الصورة ذات الموضوع والمحمول . ولقد ذهب رسل فى كتابه المبكر عن ليبنتز الى أن قبول ليبنتز لهذا الرأى هو الذى زوده بالمفتاح الى ميتافيزيقاه ، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن رسل كان معجبا بجون ستيوارت مل ، الا أنه لم يكن مقتنعا بنظريته فى أن قضايا الرياضة البحتة تعميمات تجريبية لأن ذلك - كما بدا له - لم يكن ليضمن لها صدقها .

وكان الحل عند رسل هو أن يرد الرياضيات الى المنطق ، وهذا يتضمن أولا تحليل حدود الرياضيات الأساسية الى مفاهيم منطقية خالصة ، وثانيا احكام نسق منطقي يكفل لنا المقدمات التى يمكن أن تستنبط منها قضايا الرياضة ؛ أما الجزء الاول من المشروع فقد أنجز فى كتابه « أصول الرياضة » ، وأما الجزء الثانى ففي كتاب « برنكيا ماثماتكا » (أسس الرياضة) . هذا وقد أفاد تعريفه للعدد الذى كان مسبقا فيه بالرياضى الالمانى فويجه من فكرة علاقة واحد بواحد ، وهى علاقة مؤداها أنه اذا كان س على علاقة واحد بواحد مع ص فلا يكون ثمة حد آخر مرتبط بنفس العلاقة مع ص كما أن س لا ترتبط بهذه العلاقة مع حد آخر غير ص ؛ ويقال عن فثتين انهما متشابهتان اذا ارتبط أعضاءهما بعلاقة واحد بواحد ، وحينئذ يعرف عدد الفئة بأنه الفئة المشتملة على جميع الفئات التى تشبهها ويعرف العدد من الأعداد الأصلية بأنه ما يكون عددا لفئة من الفئات . وكان رسل فى ذلك الوقت يعتقد فى وجود الفئات وجودا خارجيا ، ثم أخذ بعدئذ يرى أنها تركيبات منطقية ومن ثم وضع مسألة الأعداد ثانيا موضع السؤال لكنها لبثت معضلة لم يضع لها حلا .

ويشغل كتاب « برنكيا ماثماتكا » نقطة تحول فى تطور المنطق الرمزى ؛ فلم يكن الخروج

الدعوة الى السلام ولكنه تخطى عنها على اثر قيام الحرب العالمية الثانية التى أمضى الجزء الأعظم منها فى الولايات المتحدة . وبعدما حصل على مناصب الأستاذية فى جامعتى شيكاغو وكاليفورنيا ، حدث فى عام ١٩٤٠ - نتيجة للتعبص الاجتماعى والدينى - أن أعلن بصفة رسمية أنه ليس جديرا بالأستاذية فى كلية مدينة نيويورك ، وعندئذ عين محاضرا فى مؤسسة بارنز فى فيلادلفيا التى كان قد طرد منها فى عام ١٩٤٣ فى ظروف هيات له رفع أمره الى القضاء فقضى له بتعويض عن ذلك الطرد الجائر . وفى عام ١٩٤٤ عاد الى انجلترا وكان قد أعيد انتخابه لمنصب الزمالة فى كلية ترينتى . ومنذ الحرب ما فتىء يكتب ويحاضر ويذيع فى مختلف الموضوعات ، وتحتوى كتبه العديدة على مجلدين من القصص القصير ، وكان لفترة من الزمن محبدا للقبلة الذرية لتكون رادعا للروسيين ، ولكنه أصبح منذ قريب فى طليعة الدعاة فى الحملة من أجل نزع السلاح النووى .

خلف رسل أخيه الأكبر فى لقب ايرل فى عام ١٩٣١ ، وتزوج أربع مرات وله ثلاثة أطفال ؛ وانتخب زميلا فى الجمعية الملكية فى عام ١٩٠٨ ، وعضوا شرفيا فى الأكاديمية البريطانية فى عام ١٩٤٩ ، وفى عام ١٩٤٩ كذلك منح نوط الاستحقاق .

هاقد رأينا أن رسل بدأ سيرته رياضيا ، كما بين أنه كان قد مال الى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته فى أن يجد مبررا للاعتقاد فى صدق الرياضيات . وكان قد اتجه الى المثالية الهيكلية تحت تأثير مؤلفات ف . ه . براى ولكن سرعان ما ارتد عنها الى صورة متطرفة من المذهب الواقعى بفضل ج . إ . مور . وكان من ضمن ما تأثر به الحجة القائلة ان المبدأ الأساسى فى المذهب المثالى وهو أن ما يعرف يكون مشروطا بمعرفتنا اياه - ينكر على خصائص الرياضيات أى صدق موضوعى . وعلاوة على ذلك ظهر له واضحا أن القضايا الرياضية علاقات لا تقبل الرد الى ما ليس بعلاقات ، فأدى به

على المنطق الأرسطى فى مجرد استخدام رموز خاصة بقدر ما كان فى توسيع نطاق التعميم فى منطق رسل وهو **هوايتهد** ، وفوق هذا كان خروجهما على المنطق الأرسطى فى محاولتهما لأن يجعلنا من منطقهما منطقاً سوريا صارما فى صوريته ، أما الى أى حد نجحنا فى ذلك أو فى برنامجيهما لاستنباط الرياضىة من المنطق فمسألة فنية لا يزال يقوم حولها جدال ؛ ومنذ ذلك الحين نشأت مذاهب منطقية أخرى تدعى أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة الى حد كبير على أسس من العمل الذى قام به رسل وهو **هوايتهد** .

وربما كانت أكثر اسهامات رسل أصالة فى هذا الميدان تقديمه لنظرية الأنماط ، وهى نظرية نشأت عن اكتشافه لتناقض أدى بفريجه أن يقول - حين نعى اليه الخبر - أن أساس الرياضىة بأسره قد انهار . ونستطيع أن نبسط الأمر فى شىء من الوضوح فنقول أن معظم الفئات - فيما يبدو - ليست أعضاء فى نفسها ، مثال ذلك أنه ليس صحيحاً أن فئة الناس هى نفسها واحد من الناس ، ولكن بعض الفئات تبدو على أنها أعضاء فى نفسها ؛ مثال ذلك أن فئة جميع الأشياء التى يمكن عدها تبدو قابلة هى نفسها لأن تعد . ولننظر الآن فى فئة جميع الفئات التى ليست أعضاء فى نفسها ، هل تكون أو لا تكون عضواً فى نفسها ؟ انها اذا كانت فانها لا تكون واذا لم تكن فانها تكون . وهناك متناقضات شبيهة بذلك فى مجالات أخرى ؛ والمثال المشهور لذلك هو مفارقة إيمنديز الأقرىطى الذى قال أن جميع الأقرىطيين كذابون ، ومثل آخر يبدأ من النقطة القائلة بأن بعض الكلمات يمكن حملها على نفسها وليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر ، فكلية « قصير » قصيرة ، أما كلمة « طويل » فليست طويلة ، فلننسم الكلمات التى يمكن حملها على نفسها بالكلمات المنطقية الخالصة ، وتلك التى ليست كذلك بالكلمات اللامنتطقية ، ولكن هل قولنا « منطقى خالص » هو مما يحمل على نفسه ؟ انه اذا كان لم يكن ، واذا لم يكن كان .

وكان الحل الذى قدمه رسل للمفارقات هو ترتيب الأشياء فى سلم من الأنماط بحيث أن ما قد يكون صحيحاً أو باطلاً عن أشياء فى نمط ما ، لا يجوز أن يكون كذلك بالنسبة الى أشياء من نمط آخر اذا كان لكلامنا معنى ، وبخاصة اذا ما كانت إحدى الفئات هى ما صدق لمحمول معين كان من الهراء أن نطبق ذلك المحمول على تلك الفئة ، وعلى ذلك فإن قولنا عن فئة الناس انها انسان لا يكون قولاً باطلاً فحسب بل يكون بغير معنى ، والسؤال عما اذا كانت كلمة « لا منطقى » هى نفسها مما يفهم بالمنطق وحده أو أنها تحتاج الى غير المنطق هو سؤال خال من المعنى ؛ وحتى عندما يظهر أن محمولاً ما يصف أشياء من مختلف الأنماط فانه لا يكون له نفس المعنى فى كل حالة ، وعلى ذلك فإن محمولاً مثل « قابل لأن يعد » يصبح كما وصفه رسل ذا معان كثيرة .

ونظرية الأنماط التى لم تقدم عنها هنا الا مجرد مخطط موجز يكتنفها شىء من ارتجالية التفكير ، فليست جميع ضروب الكلمات التى تحمل على نفسها فاسدة منطقياً، ويبدو أنه ليس لدينا القواعد الكافية لاستبعاد الحالات التى لا يجوز فيها ذلك ، لكن قد كان للنظرية تأثير تاريخى قوى اذ بتوجيه الانتباه الى أن العبارة قد تكون سليمة من ناحية النحو ومع ذلك لا تنجح فى أن تقول لنا شيئاً ، قد مهدت الطريق لرفض الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا، وذلك باعلانهم أن العبارات التى تمثل أقوال الميتافيزيقيين خير تمثيل لم تكن باطلة فحسب بل هى كذلك بالمعنى الحرفى خالية من المعنى .

حاول رسل دائماً أن يحدث نوعاً من التكامل بين منطقته ونظريته فى المعرفة ، ولهذا فقد وحد بين الجمل التى من النمط الأدنى ، وهى الجمل التى تجيء بمثابة الأساس من سلمه السيمى (أى علم المعانى) وبين تلك التى هى من الناحية الاستمولوجية جملاً أولية . وفى كتابه «مشكلات الفلسفة» فرق بين ما أسماه معرفة بالوصف ومعرفة

بالاتصال المباشر ، واتخذ قضاياها الأساسية ، تلك التي تزودنا بالاساس لكل معرفتنا التجريبية ، من القضايا التي تشير فحسب الى الأشياء التي يتصل بها الفرد اتصالا مباشرا ؛ والمعنى الذي أعطاه هنا « للاتصال المباشر ، هو أنه اذا ما كان أحد على اتصال مباشر بشيء ترتب على ذلك أن يكون الشيء موجودا وجودا حقيقيا وأن تكون له الخواص التي أدركها المدرك فيه ؛ أما وجود الأشياء وخواصها التي تعرف عن طريق الوصف وحده ، فهي في رأيه - من الناحية الأخرى - تحتل الشك .

وفي ذلك الوقت كان رسل يذهب الى أن الأشياء التي يمكن للانسان أن يكون على اتصال مباشر بها هي معطياته الحسية الخاصة ، وصوره الذهنية الخاصة ، وأفكاره ومشاعره الخاصة ، في كل من الحاضر والماضي؛ إذ أنه قد جعل الذاكرة ضربا من المعرفة المباشرة ، وكذلك مما يعرفه الانسان بالاتصال المباشر نفسه والكليات ؛ ثم أسقط رسل النفس فيما بعد من القائمة ، إذ بدأ يذهب الى أن النفوس لا توجد كيانات منفصلة متميزة مما يعزى اليها من الخبرات ، ولكنه مضى في اعتقاده بأننا بالاتصال المباشر نعرف كلا من معطياتنا الحسية الخاصة والكليات . ولم يقلقه ما قد وجه الى فكرة معطيات الحس من انتقادات معاصرة ، لكن هناك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن رسل كان يود أن يستغنى عن الكلّيات ، فإن الاعتراف بمثل هذه الكيانات المجردة ليضاد « الشعور القوي بالواقع » الذي ادعاه رسل لتفلسفه دائما . غير أنه - على رغم ذلك - لم يدر كيف يمكن الاستغناء عن الكلّيات ، وهو يظن - وربما كان ذلك الظن خطأ - أن في استطاعتنا أن نسير مع أصحاب المذهب الاسمي فنرد جميع الكلّيات الى علاقة التشابه وحدها ، فنستطيع - مثلا - أن نستبدل بصفة « البياض » علاقة تشابه الأشياء البيضاء في كونها بياضا ، لكنه لا يرى في ذلك فائدة كبيرة إذ أن التشابه - في رأيه - هو نفسه معنى كلّ .

وعندما كتب رسل « مشكلات الفلسفة » كان يعتقد أن الأشياء المادية لا تعرف الا عن طريق الوصف ؛ وأنه لمن قبيل المسلمات التي تصدر بها أن نقول أن تلك الأشياء المادية هي مصدر معطيات الحس ، ولكنه باتباع مبدئه القائل « بوجود الاستبدال بالاستدلالات التي نستدل بها وجود كائنات مجهولة تركيبات نؤلفها من كائنات معلومة ، كلما كان هذا الاستبدال ممكنا » - وهو مبدأ جعله الحكمة العليا في الفلسفة العلمية ، أقول انه باتباع مبدئه هذا قد تخلى عن هذا الرأي من أجل النظرية القائلة بأن الأشياء المادية تركيبات منطقية استمدت من معطيات الحس الواقعية والممكنة ، ومعنى هذا هو القول بأن العبارات التي تتحدث عن الأشياء المادية يمكن تحويلها تحويلا أميناً الى عبارات تتحدث عن معطيات الحس . ولقد طور رسل هذه النظرية في كتابه « علمنا بالعالم الخارجي » وفي مقالين أعيد طبعهما في كتاب « التصوف والمنطق » ، والرأي عنده - على وجه الاجمال - هو أن كل مشاهد يدرك في أية لحظة من اللحظات عالماً خاصاً ذا ثلاثة أبعاد بما يكون فيه من مكان أو أمكنة خاصة بذلك المشاهد ، لأن رسل يميز المكان البصري من المكان اللمسي وهو يسمى مثل هذه العوالم الخاصة « بالمنظورات »؛ وبالإضافة الى هذه المنظورات المدركة بالحس هناك أيضاً عدد لا نهائي من المنظورات غير المدركة ، وأعني بها كل المنظورات التي كان يمكن أن تدرك اذا ما كان المشاهد في الموضع والحالة اللائمتين ، وهذه تحتوى لا على معطيات الحس بل على ما أسماه رسل « معطيات الحس الممكنة » ، وهي كيانات تشبه معطيات الحس من حيث جنسها ولكنها لا تحس احساساً فعلياً . ولم يطور رسل تطويراً كاملاً هذه النظرية التي تواجه صعوبات واضحة ، حتى ولو شاء الانسان أن يفترض أن « معطيات الحس الممكنة » والمنظورات غير المدركة كلاهما موجود بالمعنى الحرفي للوجود .

وفي السنوات الأخيرة ، عاد رسل الى القول

الوعى أو النفس من حيث هى كائن حقيقى قائم بذاته ، وبينما أخذ رسل من ناحية أخرى بالمشهد السلوكى ، فانه لم ينكر أبدا وجود حالات من الشعور لا تقبل التعريف بمصطلحات فيزيقية .

ونوع رسل الى استخدام نصل وليم الاوكامى لم ينشأ عن مجرد ولع بالاقتصاد ذهنى لذاته ، على الرغم من أن ذلك ربما لعب دوره ، وانما المبرر الرئيسى عنده لاستخدامه كان مبررا ابستمولوجيا وهو اعتقاده بأنك كلما سمحت لنفسك بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات ازداد خطر تعرضك للخطأ ، وهناك كذلك الاعتبارات السيمية (أى الخاصة بالمعاني) التى ظهرت فى نظريته الشهيرة عن العبارات الوصفية المحددة ، وهى النظرية التى يعدها رسل من أهم اضافاته الى الفلسفة . ولقد وضع رسل لها تخطيطا اجماليا فى مقال بعنوان « فى دلالة الألفاظ على مسمياتها » التى كتبها فى عام ١٩٠٦ وأعيد نشرها فى كتاب « المنطق والمعرفة » ، وقد صيغت صياغة أكثر احكاما فى المجلد الأول من كتاب « برنكيا مائاتكا » ، ثم شرحت بعدئذ فى كتاب « مدخل الى الفلسفة الرياضية » . وكانت المشكلة الفلسفية التى أثارته هذه النظرية هى اظهار كيف كان يمكن التكلم كلاما له معنى عن أشياء غير موجودة مثل « ملك فرنسا فى الوقت الحاضر » ، أو حتى عن أشياء لا يمكن أن توجد على الإطلاق مثل المربع المستدير كما فى العبارة « المربع المستدير قول متناقض » ، وكان الحل الذى قدمه رسل هو أن التعبيرات التى فى مثل صيغة « كذا المضاف الى كذا » لا تؤدى أبدا وظيفة الأسماء على الأقل فى هذا الضرب من الاستعمال ، ولا يلزم عن كونها ذات معنى أن هناك موضوعا تعنيه . وكان منهجه لاطهار ذلك هو تقديم قاعدة لتحليل الجملة التى ترد فيها العبارة الوصفية المحددة على نحو لا تبدو معه العبارة على أنها اسم من الأسماء ، ففى المثل المشهور الذى ضربه رسل وهو جملة « مؤلف ويفرلى هو سكوت » فان هذه الجملة تصبح فى تحليله ثلاث جمل معطوفا بعضها على بعض وهى :

بنظرية سببية فى الادراك الحسى ، اذ أصبح يرى أنها وحدها تستطيع أن تحترم البيانات التى يشهد بها العلم . على أنه من الجوانب الغربية لنظريته السببية أنه يحدد موقع معطيات الحس داخل دماغ الشخص المدرك دون أن يعنى بذلك أننا عندما نظن أننا ندرك العالم الذى حولنا فنحن فى الواقع وبالمعنى الحرفى انما نلاحظ فحسب أدمغتنا الخاصة ؛ بل هو أقرب الى أن يقول ان موضع حادثة ما فى الزمان مكان انما يتحدد بعلاقاته العلية ، وان « الصلات العلية والزمانية للمدركات الحسية بالنسبة الى الحوادث فى أعصاب الحس وأعصاب الحركة تعطى المدركات الحسية موضعا فى دماغ المشاهد » . ولربما ظن أننا اذا ما قبلنا المدركات الحسية على أنها كيانات قائمة بذاتها،فانه يكون من الأفضل أن نذهب الى أنها ليست من نوع الأشياء التى يمكن أن يحدد موقعها من المكان المادى على الإطلاق .

وبلغ مذهب الاختزال (أو الرد) نهايته القصوى عند رسل فى كتابه «تحليل العقل» الذى ارتأى فيه نظرية قريبة من مذهب الواحدية المحايدة الذى قال به وليم جيمس، اذ ذهب الى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التى هى فى أصلها معطيات الحس التى لا هى بالعقلية ولا هى بالمادية وانما تتميز بكون بعض العناصر - مثل الصور الذهنية والمشاعر - لا تدخل الا فى تركيب العقول ، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية . وعلى ذلك فان معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزيكا تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين السيكلوجيا تساعد على تكوين العقول ، وهى عندما تكون عقلية تقوم بمهام منها ما يسميه رسل بالسببية الذاكرية ، وهى نوع من الفعل على البعد لان الخبرات الراهنة تستتبع صوراً ذهنية من الذاكرة . وبالرغم من أن رسل قد تنازل عن نظرية الاختزال (أو الرد) بالنسبة لطبيعة الأشياء المادية فقد احتفظ بها بالنسبة الى العقول . بالمعنى الذى يلغى فيه فكرة

وذلك هو أساس مذهب الذرية المنطقية الذي وضعه رسل تحت تأثير تلميذه فتنجشتين في السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى . وذلك المذهب هو أن العالم يتألف في التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صوراً فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هي تلك التي يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء أعلام من الناحية المنطقية ؛ وإن رسل ليستخدِم منطقَه مرة أخرى في نظريته عن المعرفة فيميل إلى الافتراض بأن أسماء الأعلام من الناحية المنطقية تمثل معطيات الحس ، ذلك لأنه من المقبول أن نبرهن على أن التعبيرات الإشارية التي تشير إلى معطيات الحس هي وحدها التي لا بد من نجاحها في أن تشير إلى موجودات فعلية . وربما يظن على أية حال أن المذهب كله قد فهم فهما سيئاً مادام يبدو أنه لا يوجد مبرر قوى لأن نفترض أنه من أجل أن تكون العبارة الإشارية ذات معنى فانه من الضروري أن يكون ما تشير إليه مضموناً ضماناً منطقياً .

ولقد أعطى رسل نظريته مظهراً جديداً في كتابه « بحث عن الصدق والمعنى » وذلك بالتوحيد بين الجزئيات والكيفيات ؛ وكان الدافع إلى ذلك هو أن يتخلص مما اعتبره فكرة ميتافيزيقية عن الجوهر ، ولذلك السبب اتبع باركلي في النظر إلى موضوعات الحس المشترك على أنها مجموعات من الكيفيات تتحد بوساطة ما قد أسماه « علاقة الحضور المتواقت » . ولقد ظلت هذه النظرية قائمة في مؤلف رسل الأخير ، وهو كتابه الفلسفي الهام « المعرفة الإنسانية » . مجالها وحدودها ، الذي يستمد أهمية كذلك من محاولته معالجة مشكلة الاستقراء ، أخذاً بالرأى القائل بأن الاستدلال الاستقرائي لا يزال في حاجة إلى ما يبرره ؛ ويضع رسل مجموعة من المبادئ يرى أنها قد تكون كافية لهذا الغرض ، دون أن يدعى على أية حال أن أيًا من هذه المبادئ يمكن التأكيد من صحتها .

« على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى » ، « على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى » و « ليس صواباً أن ثمة شخصاً ما كتب ويفرلى ولم يكن هو نفسه سكوت » ؛ ولكي نضع هذا القول في صياغة رمزية كما يود رسل أن يصوغه ، نقول أنه ذهب إلى أننا لكي نقول أن الشيء الذي يحتوي على س يحتوي على ص عندما تكون س هي الصفة المتضمنة في الوصف المحدد و ص هي الصفة المنسوبة إلى الموصوف بها ، معناه أن نقول أن هناك شيئاً ما هو ق ، وهذا الشيء الذي هو ق يحتوي على س ، وبالنسبة إلى كل ي إذا كانت ي تحتوي على س ، فإنها تتحد مع ق في الهوية و ق تحتوي على ص ، وعلى ذلك فإن أي وصف للموضوع يدخل في المحمول ، وما يسميه رسل « الجزئي الخالص » يصبح هو قيمة المتغير ق .

وهذه النظرية التي قيل عنها أنها « نموذج للفلسفة » تعرضت حديثاً للنقد ، على أساس أنها تجعل من العبارات الوصفية المحددة عبارات باطلة إذا لم تكن مشيرة إلى شيء ، على حين أنها تكون أكثر ملاءمة للاستعمال العادي أن نقول عنها في هذه الحالة أنها لا هي صحيحة ولا هي باطلة . والاعتراض الأكثر جدية والذي لا ينقض صدق النظرية مباشرة بقدر ما يقلل من أهميتها ، هو أن رسل خلال عرضه يفترض نظرية معينة في طبيعة المعنى ، وهي نظرية يوحد فيها بين معنى الأسماء ودلالاتها . والمبرر الرئيسي الذي يجعل العبارات الوصفية المحددة وحتى أسماء الأعلام العادية مثل « هوميرس » و « نابليون » تتحول عنده إلى محمولات هو أنها لا تضمن وجود ما تشير إليه ، وأنه ليجوز دائماً من الناحية المنطقية أنها لا تشير إلى شيء ؛ بيد أنه إذا كانت العبارات التي ترد فيها تلك الكلمات عبارات ذات معنى ، فإن رسل يرى أن تحليلها يجب أن ينتهي إلى عبارات تحتوي على كلمات تسمى أعلاماً مفردة يكون وجودها الفعلي مضموناً ؛ فالقيم القصوى لمتغيراته الوجودية هي ما يسميه منطقياً أسماء الأعلام .

الرواقية : احدى الفلسفات التى شاعت فى الفترة الهلنستية - الرومانية ، أسسها زينون الكيتوى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، وتستمد اسمها من « الرواق » (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم فى أثينا ، واليه تعزى جميع النظريات الأساسية . وفى القرن التالى صاغ أقريسيبوس المذهب صياغته المحددة فى سلسلة طويلة من المؤلفات ، بيد أن الرواقين لم يجفلوا من أحداث التغيير فى مذهبهم داخل حدود هذا الإطار . وفى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التغييرات فى إبراز الجوانب الهامة وفى التفصيلات؛ وفى الامبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدي سنيكا وإبكتيتوس ومرقص أورليوس لكنها فى جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذى وضعه زينون وأقريسيبوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد .

قسم الرواقيون فلسفتهم الى المنطق (الجدل والخطابة) والأخلاق والطبيعة (وتشتمل على اللاهوت) وكانت هذه الأقسام متشابكة ومتوقفا بعضها على بعض ، ولكنها لم تكن متساوية فى الأهمية . وكان اهتمامهم بالمنطق قاصرا فى الأصل على أهداف أدلتهم الخاصة بالدفاع عن مذهبهم ، أو كان بمثابة الحائط يحمى الحديقة أو القشرة تصون البيضة ؛ وأما علم الطبيعة فكان ، بمعنى من المعانى ، البداية والذروة فى آن واحد بالنسبة الى مذهبهم فى الأخلاق ، حتى لقد قال أقريسيبوس انه لم تكن هناك للعدالة نقطة بداية أخرى الا أن تكون من علم الطبيعة . وكان تعريفهم للسعادة (غاية الانسان) هو أن « تعيش على وفاق مع الطبيعة » ، وبعبارة أخرى فهم - مثلهم فى ذلك مثل معظم الاغريق - قد أقاموا فلسفتهم على تصورهم للطبيعة ؛ ومع ذلك فقد كان اهتمامهم بالطبيعة قاصرا على علاقتها وأهميتها بالنسبة الى الفعل الانسانى ، فكانت

وعمل رسل فى ميدانى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس - من وجهة النظر الفلسفية البحتة - على قدر من الأهمية يقارن بعمله فى المنطق ونظرية المعرفة . فلقد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعى - وتلك هى النتيجة التى يعترف رسل باعراضه عنها على أسس عاطفية - ولذلك السبب جنح الى القول بأن المسائل الرئيسية فى الأخلاق هى مسائل نفسية واجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه وكيف يصلون اليه . وفى مجال التربية والسياسة يدافع رسل فوق كل شيء عن الحرية ، وعلى الرغم من معرفته الشديدة بالجوانب اللاعقلية فى السلوك الانسانى فإن موقفه السياسى فى نواح كثيرة يذكرنا تذكيرا قويا بذلك الموقف الذى اتخذته جون ستيوارت مل .

ها قد ظهر أن رسل غالبا ما غير آراءه الفلسفية ، بيد أن تناوله للفلسفة كان على قدر كبير من الثبات ، اذ كان هدفه دائما أن يحاول التماس مبررات عقلية للاعتقادات المقبولة سواء أكان ذلك فى مجال الرياضة والعلم الطبيعى أم فى مجال الذوق الفطرى . وكان شاكيا دائما لا بالمعنى الذى ينكر به مزاعمنا فى القدرة على تحصيل المعرفة ، ولكن بالمعنى الذى يجعله يناقش هذه المزاعم ؛ وكذلك التزم منهجا واحدا هو المنهج الذى يبدأ بقضايا أقل استهدافا للشك محاولا أن يعيد بناء صرح المعرفة على هذا الأساس وبأقل قدر ممكن من الفروض؛ وكان نتيجة لذلك أن أخذت تبريراته دائما صورة التحليل مع أنه لم يكن شغوفا بالتحليل من أجل التحليل ذاته ، بل من حيث انه منهج للبرهان فحسب . وعن هذا الطريق وكذلك عن طريق ما فى أسلوبه الأدبى من قوة ورشاقة ، ظل رسل فى أعلى المراتب من تقاليد التجريبية البريطانية ، تلك التقاليد التى جرى عليها هوبز ولوك وباركلي وهيوم ومل ؛ فان رسل هو مثلها البارز فى القرن العشرين .

الرواقية فى الأصل بمثابة مذهب فى الأخلاق يهيم له علم الطبيعة أساسه الذى يقوم عليه .

صاغ الرواقيون مذهبهم الأخلاقى استجابة لحاجات العصر ، وفى نهاية القرن الرابع تمخض انهيار دولة المدينة اليونانية لا عن اضطراب مادى واقتصادى وسياسى فحسب بل فراغ أخلاقى كذلك ، وعبرت استجابة المدارس الفلسفية عن هذا الفراغ الأخلاقى ، فسمحت الأكاديمية للأخلاق بأن تنزلق الى الورا وتحوّلت الى الشك ، وانشغل المشاهون بالبحث العلمى ، ورضوا فى مجال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن من المنافع الإنسانية ؛ أما الأبيقوريون فقد قالوا بمذهب اللذة الذى ينطوى على الانسحاب ، واستجاب زينون بأن صاغ للفرد فلسفة تضمن له السلامة دون أن يخرجها عن الظروف التى وجد نفسه فيها .

وكانت نقطة البداية عند زينون شبيهة بتلك التى وجدناها عند الكلبين ، وهى الاعتقاد فى أن القلق والشقاء هما نتيجة البحث عن منافع وغايات للفعل البشرى مما لا يكون فى استطاع الفرد أن يمسك بزمامه امساكا تاما ؛ فالصحة ربما تتدهور ، والثروة قد تزول ، والشهرة قد تضيع ، كل ذلك قد يحدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على افسادها ؛ ولهذا فمحال على « المنافع » المادية أو الخارجية أن تكون هى الغاية القصوى لما هو خير ، والشئ الوحيد الخاضع لسلطاننا خضوعا تاما هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقى سليم ، وذلك هو الفضيلة ؛ وحتى فى الفعل الأخلاقى فإن نتيجة الفعل أو غايته ليست خاضعة لسلطاننا ، وفضلا عن ذلك فإن هذا الاتجاه العقلى انما يقوم على المعرفة (فالشجاعة عندهم هى « المعرفة » بما يخيف وما لا يخيف) . والسعادة عند الرواقيين انما تتوقف على معرفة الانسان بما ينبغى فعله فى أية لحظة معينة ، فهذه المعرفة هى التى تهيم للانسان سبيل أن يتخذ الموقف العقلى الصحيح تجاه بلوغه

غايته ، ولم يكن التحقيق العقلى للغاية مرتبطا عند الكلبين بالسعادة التى كانت تتوقف فحسب على الوظيفة الأخلاقية التى يؤديها الجانب العقلى من الانسان ، وقالوا ان الرجل الحكيم لا يحتاج الا الى ما يستطيع تحقيقه، وبهذا فهو لا يحقق الا ما يحتاج اليه .

تلك كانت العناصر التى اضافها الكلبيون الى المذهب الأخلاقى عند الرواقيين ، ولكننا لكى نفهم الروح الرواقى ينبغى علينا أن ندير أبصارنا الى تصور الكون عند الرواقيين . فالحقيقة كلها عندهم مادية سواء أكان ذلك فى العقل أم فى المادة ، ذلك لأن الرواقيين ذهبوا الى أن المادة وحدها يمكن أن تتحرك أو تتحرك ، الا أن ثمة فارقا هاما بين القوة الفعالة وبين المادة المنفعلة ، فالقوة الفعالة كانت هى « اللوجوس » أو العقل الالهى الذى يدبر الكون؛ وان هذه القوة لتتغلغل خلال المادة المنفعلة تغلغلا لا فكاك لها منه، فتشكلها تشكيلا يصوغ الكون فى كل واحد عقلى حى له غاية ، وما الانسان الا جزء من أجزائه يتسق معها فى ذلك الكل الواحد ؛ وكان هذا اللوجوس هو نفسه النار الخالقة (أو النفس الحار) من بين العناصر التى هى جوهر النفس الإنسانية . وكما أن العقل فى الكون هو كل ما يهم من حيث انه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل فى الانسان ، والسعادة ينبغى أن تقوم عليه وحده . ولما كان العقل البشرى متجانس مع العقل الكونى، فان معرفة الانسان وواجباته لا تكون كاملة حتى تشمل الكون ومكان الانسان فيه ، لأنه اذا ما فهم عمل العقل فى الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون وبهذا يصبح فى مقدوره أن يلائم بين طبيعته الخاصة وبين الطبيعة الكونية ، أو - بالعبارة الرواقية - أن يعيش على وفاق مع الطبيعة .

والعلم الطبيعى هو الذى يبرر سيادة العقل الأخلاقى وان لم يكن هو الذى يصف المجال الذى يمارس فيه ذلك العقل نشاطه ، لأن الرواقيين

تكون الغاية من تلك الواجبات) ، فهي الميدان الذي تؤدي الفضيلة فيه وظيفتها ، ولكن الفضيلة وحدها هي الخير ، أما « الوسائل » كائنة ما كانت قيمتها فليست كذلك ؛ « فالوسائل » متمشية مع الطبيعة البشرية بيد أن الممارسة الصحيحة وحدها للاختيار الخلقى بين تلك الوسائل هي التي تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الكلية . وهكذا احتفظ الرواقيون بما عند الكليبيين من اكتفاء ذاتي ، ولكنهم شأنهم في ذلك شأن المشائين ، رفضوا أن يفصلوا الأخلاق عن الطبيعة البشرية .

وهذه العلاقة المميزة بين الفضيلة و « الوسائل » هي التي شكلت جوهر المذهب الرواقي وأدت الى قيام كثير من النقد وسوء الفهم . والذي أدى الى سوء الفهم هو اختلاف الرواقيين في أى الجوانب يكون له الأهمية الكبرى ، كما أدى اليه كذلك حبهم للمفارقة ، إذ كانوا مغرمين بالتشديد على الأهمية المطلقة للعقل الأخلاقي وذلك عن طريق توكيدهم بأن ليس ثمة أنصاف مقاييس ، فاما أن يكون العقل الأخلاقي كاملا عند الانسان فتصح جميع أفعاله ، واما ألا يكون كاملا فلا يصح من أفعاله شيء ؛ فالانسان عند الرواقيين اما أن يكون خيرا وحكيما الى الحد الأقصى واما أن يكون أحق فدما ، فالأخطاء كلها أو الرذائل متساوية . وعلى الرغم من أن الرواقيين جميعا تقبلوا هذا الموقف إلا أن بعضهم قد أكدوا أكثر من بعضهم الآخر ، وبخاصة أريستون (أحد تلاميذ زينون) الذي أدى موقفه الذي شد به عن المألوف وأعنى به موقفه عدم المبالاة الكامل « بالوسائل » ، أقول ان موقفه هذا أدى الى حد كبير الى حذف الجانب العملي من المذهب الرواقي . ولقد أظهر أقرسيبيوس للمرة الأولى والأخيرة أن المفارقة القائلة بأن « الآثام جميعا متساوية » انما كانت تعنى أن الأخطاء الأخلاقية جميعها هي أخطاء على حد سواء عند مقارنتها بالفضيلة الكاملة ، أما اذا نظر إليها في حد ذاتها كان بعضها أسوأ من الآخر . هذا ولم تكن مثيرات دوافعنا الطبيعية وما تنطوي عليه من واجبات

التمسوا وصف هذا المجال عند علم النفس . ولقد لاحظوا بعض أنواع الاندفاع والنفور الطبيعيين التي اذا ما نمت اتجهت نحو غايات معينة ، وهي غايات يبدو بلوغها أو تجنبها أمرا طبيعيا بالنسبة الى الكائن البشرى كما أنها تنطوي على أفعال ملائمة من ذلك مثلا أن مبدأ الحياة جميعها - وهو تأمين الفرد لوجوده الخاص - يؤدي الى الاشباع المادى والخارجى ، كالصحة والراحة والثروة الكافية . الخ . وان غريزة الابقاء على النوع لهما أساس الحياة العائلية ومن ثم فهي بصفة عامة أساس المجتمع والصداقة (وما يتضمنه ذلك من المسئوليات والواجبات، ويساعد الباعث العقلى على التأمل وحب الاستطلاع والفنون الجميلة ؛ ولما كان الانسان قد شكلته الطبيعة على هذه الصورة ، كان ميله الى تحقيقها واجتناب اضدادها متمشيا مع طبيعته ، وكانت بالتالى صورة ملائمة له، ولكن لما كانت هذه الصورة قائمة على فكرة طبيعة الانسان وحده وليس على طبيعته من حيث هو جزء من الكون، فان أهميتها تكون ثانوية بالنسبة الى الجانب العقلى ، فتلك الاهداف وان تكن تؤلف فئة من الموضوعات التي تصلح أن تكون وسائل ، اذ هي ذات قيم نسبية الا أنها تعد محايدة أخلاقيا لعدم توافر قيمة مطلقة فيها (وهذه هي القيمة الأخلاقية) . نعم قد تثبت قيمتها النسبية نتيجة لاستعراضنا للنفس الانسانية استعراضا عقليا ، فيصبح فى استطاعتنا صياغة القواعد العامة التي بمقتضاها نحقق ما نحققه من تلك القيم ونجتنب ما نجتنبه ، وذلك هو موضوع الواجبات « الملائمة » (فللرواقيين مصطلحهم الخاص) الا أن تحقيقنا « للوسائل » لا يمكن أن يكون خيرا ، كلا ولا الواجبات « الملائمة » يمكن أن تكون أفعالا كاملة ذلك لأن القاعدة العامة قد تخطئ . فى بعض الأحيان . فمثل هذه الأفعال قد يؤديها رجل خير أو شرير على السواء ، أو قد تؤدي لعلة ناقصة أو خاطئة ، ونظرا الى الظروف الخارجية فليس فى مقدورنا دائما أن ننجزها كلها أو أن ننجز بعضها ؛ ومع ذلك فان « الوسائل » متضمنة فى الفضيلة لأنها أيضا تكون مادة الواجبات الكاملة (وان لم

« ملائمة » بغير ذات قيمة في جميع الحالات . فبعضها كانت له « قيمة » ظاهرة ولم يكن بد من تفضيلها على سواها ، وبعضها الآخر كان « معدوم القيمة » ولم يكن بد من « اهماله » ، ومنها ما هو محايد . وتكمن القيمة النسبية لهذه جميعا في منزلتها من فئتها التي تنتمي اليها فحسب (وأعني فئة الواجبات الملائمة) فالصحة لابد من تفضيلها بصفة عامة اذا لم تتدخل في الأمر اعتبارات خارجية ، كما أن الألم لابد من اجتنابه ؛ لكن قد ينشأ من الظروف ما يجعل رفض المفضل هو عين الصواب والعكس صحيح ، ذلك لأنه لا الصحة ولا الألم في ذاتهما بخير أو شر ، إذ أن الواجبات « الملائمة » تستمد قيمتها المطلقة من قرار العقل الأخلاقي وحده في كل حالة من الحالات ، على أن هذا القرار وإن يكن خاصا بهذه الواجبات فذلك لا يمنع الانسان من الميل نحو هذا الطريق أو ذاك . ويبدو الموقف أكثر وضوحا في مناهج الرواقين التربوية ؛ ذلك لأنه بينما كان يعد أحمق من لم يكن حكيما ، ففى وسع الحمقى مع ذلك أن يسيروا نحو الفضيلة (والواقع أن الرواقين قاموا بمحاولة جادة لتتبع نمو الأفكار الأخلاقية في العقل البشرى) ، فالحمقى يهتدون على طول الطريق بقواعد الواجبات « الملائمة » التي تحيطهم علما بمادة الأخلاق ، لكن الرواقين ركزوا انتباههم على الأفعال كما تحدث فعلا ، وعلى ذلك فالقواعد تحتاج الى ما يفسرها في كل حالة من الحالات . وعلى ذلك فبرغم أن الحمقى قد يحققون نوعا من التقدم ، إلا أنهم يظلون حمقى لكونهم معرضين للخطأ وللغواية ، الى أن يفهموا أن مبدأ الأخلاق الذي يوجه توجيهها لا يخطئ قط إنما ينبع من داخل ، وذلك هو حكم العقل حكما الهيأ ؛ فينبغى عليهم أن يدفعوا في كل حالة من الحالات ما يجب عليهم أن يختاروه ولماذا يختارونه ، وتحقيقا لهذه الغاية ينبغى عليهم أن يفهموا فلسفة اللوجوس . وكل فرد على حدة يمكن أن يكون مالكا لزام أمره ، ومع ذلك فمن الواضح أن معظم الناس ان

لم يكونوا جميعا هم في طريقهم نحو هذه الغاية ما يزالون ؛ وعلى ذلك فإن بانتيوخس (١٨٥ - ١١٠ قبل الميلاد) وبوسيدونيوس (حوالى ١٣٥ - ٥٠ قبل الميلاد) بصفة خاصة ، عندما واجها جمهورا من الرومان يطلب مواجهة للمسألة أقرب الى الجانب العلمى من النظرية الاغريقية ، ركزا على القسم الخاص بالواجبات « الملائمة » بما فى ذلك من توكيد للانسان من حيث هو كائن بشرى ، وعلى علاقته بالآخرين فى المجتمع ، كما اهتمتا بدراسة الطبيعة البشرية وعلم النفس الانسانى . وعلى ذلك استمد بانتيوخس من الفضائل سلسلة من القواعد الأخلاقية والسياسية يهتدى بها فى الفعل ؛ ولا يمكن أن يعنى ذلك أنه قد ا طرح الدراسة الأسمى ، دراسة الانسان فى الكون ودراسة فلسفة اللوجوس ، وإنما أدى ذلك فى القرن الأخير قبل الميلاد الى النقد القائل بأن الرواقى لم يكن يقول شيئا يختلف عن الأخلاق المشائية ، والذي يكون صحيحا اذا اقتصر على هذه المرحلة الوسطى من الأخلاق الرواقية ، لكنه يكون هراء اذا تذكرنا أن هذه المرحلة محال أن تجلب السعادة التى هى فى مقدور الانسان أن يحققها تحقيقا كاملا .

كان هذا الاطار الجوهري الذى يشمل الغاية من الأخلاق ومجالها هو الذى خلغ الوحدة والشكل على فروع المذهب الرواقى المختلفة ، فلما كان شرط الفعل الصحيح فى الأخلاق هو سداد العقل الأخلاقى ، فإن الخطر الأكبر الذى يهدد الأخلاق إنما يأتى من الانفعالات باعتبارها اتجاهات الذهن اللاعقلية . ولقد صنف الرواقيون الانفعالات تحت الأجناس الآتية : اللذة والألم والرغبة والخوف ، ونظروا اليها جميعا على أنها صادرة عن الاندفاعات التى تثيرها دوافع خارجية وتطفئ على الحكم السليم ؛ وذهب اقريسيبوس الذى أدى به مذهبه العقل الى النظر الى جميع الأشكال الذهنية على أنها أحوال للعقل ، ذهب الى حد القول بأن الانفعالات عقل شرير ينشأ عن الأحكام الخاطئة . لكن هذه السيكلوجيا المربكة

قد تقدمها بوسيدونيوس الذى كان هو أيضا قد جعل للعقل جانبا لا عاقلا لكى يفسر به الاشكال الخلقى ؛ أما عند الرواقيين فالانفعال يتضمن حكما ايجابيا لا يمكن اصداره الا اذا كان العقل فى حالة من الضعف ؛ وعلى ذلك كان لابد للانفعالات من أن تستأصل . وحاول الرواقيون فى تعليمهم الأخلاقى أن يوجدوا نوعا من العلاج الوقائى لهذا المرض العقلى ، لكنهم لم يطرحوا الوجدان من حسابهم ، ذلك لأن الرجل الحكيم قد يشعر بوجودانات سليمة مشتقة من حالته السليمة ، أما الوجدانات الآتية من مصادر أخرى فلم يكن يسمح لها بأن تغشى عقله أبدا . وفى السياسة كان موقف الرواقيين غريبا ، اذ كان عليهم واجب الاشتراك فى السياسة ما دام عليهم واجبات بازاء اخوانهم فى الانسانية ، ولكن الرواقية بقيت فى أساسها أخلاقا فردية على الرغم من نفوذ بانتيوس . وفى نهاية المطاف أفسح الواجب نحو الجماعة الطريق الى واجب الانسان نحو نفسه ، واتجه الرواقيون الى التفكير فى

مجتمع من الانسانية كلها يقوم على الفرد ، أو فى مجتمع من الحكماء يقوم على الطبيعة الالهية ، وعلى ذلك اتجهت السياسة عندهم الى أن تبقى عامة أكثر من أن تكون خاصة ، أو الى أن تنسحب الى مستوى أعلى كما فى حالتى سنيكا و م . أورليوس . وما دامت غاية الانسان تكمن فحسب فى الفضيلة أو فى سداد عقله الأخلاقى ، فانه اذا ما حدث أن نشأت ظروف خارقة تتهدد الفضيلة ، جاز عندئذ للرجل الحكيم أن يقدم على الانتحار ، فالحياة والموت سواء فى كونهما لا يحكم عليهما الا بالقياس الى غاية ؛ فالباب مفتوح دائما ، فما على الفرد الا أن يلبي دعوة الهدف الالهى فى الكون . ولقد جاءت فترات فى المذهب الرواقى أوشك فيها الانتحار أن يكون وسواسا متسلطا على الرواقيين ، برغم عدم ايمانهم بالحياة الآخرة .

وفى الفيزيكا لم يشغل الرواقيون أنفسهم بالبحث العلمى على الرغم من اهتمامهم بالطبيعة ، وحتى بالنسبة الى بوسيدونيوس الذى كان

التي يستطيع أن يتحكم فيها ، اذ هو لا يتحكم في الدور الذي يؤديه من حيث هو جزء من الكون . ولقد أدت نظريات الرواقين الفيزيقية بهم الى العرافة والتنجيم ، وكانوا الى أقصى حد يحسون أنهم أعضاء في كائن الهى يستطيعون خلاله أن يتناولوا بعطفهم سائر الكائنات جميعا ؛ وانا لنلمس شعورا دينيا عميقا بصفة خاصة فى كليشيز (وتمليذ زينون) وبوسيدونيوس ابكتيتوس و م . أورليوس ، اذ ظنوا جميعا أن الكون الحى ، مثله مثل العالم الأصغر أو الانسان ، له دورة لانهائية من التغير ، ولسوف تأتى فترة من « الاحتراق » فيها يتحول كل شيء الى النار الالهية فيصبح روحا خالصة ويختفى الشر ، ثم تصبح النار بدورها كتلة رطبة منها تبدأ بدور العقل فى عمل دورة ماثلة .

ولما كانت الفضيلة قائمة على المعرفة كان من المهام الرئيسية للمنطق الرواقى أن يمدهم بنظرية فى المعرفة ، ثم لما كانت الحقيقة كلها مادية كانت المعرفة قائمة على الادراك الحسى ويتم اختبارها بوساطة العقل . وكان من رأيهم أن صور الأشياء المادية تنشأ عن العقل مباشرة ؛ وبعض هذه الصور ، وهى التى كانت تسمى « صورا قابلة للادراك » أو صورا ادراكية ، تطابق تمام المطابقة للشئ الحقيقى حتى لتقتضى تصديقا لا يقاوم من العقل عندما يكون فى حالة سليمة . وهم يرون أن « الادراك » (وكانت الكلمة تعنى « الاستحواذ » كما يستحوذ الفرد على شئ ما فى قبضته) أو « المعرفة » الادراكية تجيء عقب هذا التصديق وتصبح معرفة مثل اليقين الذى لا يتزعزع عند الحكيم ، ولقد استثار ما فى هذه العملية الآلية من ضعف شديد ما يستحقه من هجوم من الشكاك الذين لاحظوا أن ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الحسية الصادقة والادراكات الحسية الباطلة ، حتى ليجوز للادراكات الباطلة أن تكون كالأولى فى كونها تقرض نفسها علينا فرضا ، وكذلك لاحظوا أن ليس ثمة معيار للحكم ، ولبت

الأشياء التى كانت تعد شرا هى فى غاية مفيدة . من الناحية الأخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هى الشر فقد اعترفوا بوجود الشر . وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وانا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم (ا) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، واما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التى كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التى نشأت عن تديره للعالم . (ب) أن الشر ليس من خطأ الله انما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لان الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم . (ج) أن الشر ضرورى (١) لكى يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها

(قارن أفلاطون فى محاوره ثياتيتوس ١٧٦) (٢) من حيث انه عقوبة أو عظة أو امتحان للناس (٣) بتدبير فوق الادراك البشرى من أجل خير المجموع . ثانيا أن الجبرية كانت متضمنة فى الفيزيقا الرواقية ، كما أن الادارة كانت متضمنة فى مذهبهم الأخلاقى . ولقد احتوى دفاع أقرسيبيوس على التمييز بين العلة الخارجية الأولية التى تتقدم الفعل مباشرة وتكون جزءا من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من العلة والمعلول ، وبين العلة الداخلية الأكثر أهمية والتى تكمن فى طبيعة الشئ فاذا تحرك الحجر سقط الى أسفل بطبيعته الخاصة ، لكن اذا كان المثير الخارجى بالنسبة الى الفعل الانسانى يربطه بالسلسلة الجبرية ، فانه من داخل طبيعته الخاصة قادر على اتخاذ القرارات الخاصة بما له من فضيلة أو رذيلة . ومع ذلك فحتى على هذا الفرض ، فليس فى وسع الانسان سوى أن يسير حر الارادة فى طرق حدها له القدر ، والا فسينقاد فى الاتجاه نفسه اراد ذلك أو لم يرد . فطبيعة الانسان خاضعة لتوجيه الطبيعة وإن كان فى مقدور الانسان أن يوثق عرى الوفاق مع الطبيعة نفسها ، لان سعادته الخاصة هى وحدها

الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالي خمس أو ست مئات من السنين ، فلقد صمدت أمام كل من الهجوم المدمر الذي شنته عليها الأكاديمية الجديدة ، وأمام مذهب التلفيق من كل المذاهب ، وهو المذهب الذي أخذ به المتأخرون من الأكاديمية والمشائين . وعلى الرغم من أن أساس الرواقية الطبيعي واطارها العقلي كانا يونانيين ولا يمتان بصلة إلى المسيحية ، فقد كانت هناك نقاط اتصال كثيرة بينهما في الأخلاق حتى لقد قالوا عن سنيكا فيما بعد انه مسيحي متستر يرأس القديس بولس، كما ظهر ابكتيتوس في منهاج التعليم المسيحي . وليس من السهل تتبع أي تأثير للمذهب الرواقي في الفلسفة المتأخرة ؛ لكن هناك أوجه شبه بالرواقية يمكن ملاحظتها في فلسفة سبينوزا .

روس ، سير ولیم دافيد (١٨٧٧ -) ولد في بلدة تورسو في مقاطعة كاينس بأسكتلندا وكان رئيسا سابقا لكلية أوريل بجامعة أكسفورد؛ له شهرتان عالميتان متميزتان ، فهو أولا علامة أرسطي من المرتبة الأولى ، وطبعاته لكتب أرسطو في «الميتافيزيقا» و «الطبيعيات» و «التحليلات» مع الشرح المفصل ومعالجة النصوص تعتبر من أكثر الأعمال أهمية عن أرسطو في القرن العشرين . ويرجع إليه الفضل أكثر من أي فرد آخر في صياغة الأخلاق الهندسية صياغة جديدة في الزمن الحديث ؛ نعم كان برتشارد هو الروح المحرك في احياء مذهب الهندس ، وهو المذهب القائل بأننا ندرك واجباتنا المختلفة - من حيث هي واجبات - ادراكا مباشرا دون أن نستمدّها من أي مبدأ آخر كبدا المنفعة ؛ الا أن روس قدم أولا في كتابه « الفعل الصواب والفعل الخير » ثم بعد ذلك في محاضرات جيفورد التي جمعها في « أساس الأخلاق » مذهب الهندس الذي كان سائدا في جامعة أكسفورد في الجزء الأول من القرن في صيغته المذهبية الكاملة . فلتن كنا نستمد من برتشارد معظم التعاليم المميزة (لمذهب الهندس الأخلاقي) من ذلك مثلا المذهب

هذا أضعف موضع في المذهب الرواقي . ولقد قدم الرواقيون اضافات هامة إلى دراسة القياس بسبب رغبتهم في أن يجعلوا أدلتهم كاملة ، ولما كانوا تجريبين ومهتمين أساسا بالأفعال الأخلاقية الفعلية كرسوا أنفسهم للقياس الشرطي الاتصال والانفصالي الذي قاموا بتصنيفه كما كان أرسطو قد قام بتصنيف القياس الحمل ؛ ولما كانوا يعتقدون أن الكلام فكر في هيئة صوت وأن الألفاظ تصدر عن طبيعة الأشياء فقد شغلوا أنفسهم بعلم الصرف - وإلى درجة كبيرة من الاهتمام - بدراسة النحو الذي يعزى الكثير من تقدمه إلى المذهب الرواقي . وعندهم أن الحكيم الذي كان كاملا في جميع الميادين هو كذلك الخطيب الكامل الذي يركز على الحق والدقة ويحيد عن الحيل العاطفية .

وأغلب مكونات المذهب الرواقي ليست بالمكونات الأصلية ، بيد أنه في محاولتهم توحيد الكثير من التفكير الفلسفي السابق ، بما في ذلك نظريات غير متوائمة في الظاهر ، في مذهب جامع ، نتج شيء جديد . نعم ان كلا الدافعين : الدافع إلى الشمولية والدافع إلى الوحدة الداخلية والتماسك ، قد أنتجا محصولا كبيرا من المفارقات، ومع أن الرواقيين قد استغلوا هذه المفارقات - جريا على الطريقة السقراطية - لأغراضهم التعليمية الا أنها بقيت قائمة في مذهبهم ؛ ولم يكن إصرارهم على مقدرة الناس جميعا لأن يحققوا سعادتهم في كون مملوء كله بالنعم ، برغم اعترافهم بأن العالم مليء بضروب الشقاء الانساني ، أقول ان ذلك لم يكن بأهون متناقضاتهم ؛ ففي تاريخ المدرسة أن الحكيم كان يميل دائما نحو الاقتراب من المثل الأعلى ، ولكنه كان يظل دائما مثاليا من الوجهة العملية ، ذلك لأن الانسان وان لم يولد كاملا الا أنه في مقدوره أن يصبح كذلك . والواقع أنه في الرواقية المتأخرة إبان عصر الامبراطورية عظم الاهتمام بالأخلاق العملية ، وربما كان هذا المزج بين الأخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة هو



روسو، جان جاك (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸).

القائل بأن واجبنا هو أن نبدأ في الفعل أكثر من أن ننجز نتيجة عملية بعينها ، كما أن من واجبنا كذلك أن نبدأ في أداء الفعل الذي يبدو لنا من الناحية الذاتية على أن الفعل الذي هو واجبنا من الناحية الموضوعية ، إلا أن بيان روس لهذا المذهب الأخلاقي نموذج للدقة والوضوح والاعتدال .

روسو ، جان جاك : (١٧١٢ - ١٧٧٨) كاتب فرنسي ، قضى حياته متنقلا من بلد الى بلد ، ومن عقيدة الى عقيدة ، ومن عمل الى عمل ، ومن رفيقة الى رفيقة ، وغالبا ما كان في صحة سيئة ، ودائما ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفي .

وتصور مقالاته الأولى الرجل الطبيعي على أنه مخلوق ذو غرائز خيرة وميول بسيطة قد أفسدته الحضارة وحرمته من السعادة وبخاصة حياة المدنية ، والفوارق الطبقية ، والاستبداد الحكومي . كما مجدت روايته « الواز الجديدة » العاطفة والانفعال ضد ما شاع في عصره من تحييد للعقل وضبط للنفس فكان انتشارها وتأثيرها مباشريين وواسعين ، ولقد كانت روايته « اميل » التي ظهرت بعد ذلك ، وهي أعظم ما كتب في التربية على الإطلاق ، أوسع تأثيرا وأدوم بقاء . وهي تذهب الى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ؛ كما أن التعليم لا يجب أن يأتي من الكتب ومن الارشادات اللفظية ، بل من الأمثلة والخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم ، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات . ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل في القلب الشعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذي يوحى بالله الذي هو وراء عقولنا . هذا وقد قدم روسو الى العالم في كتابه « الاعترافات » الذي نشر بعد وفاته ، أول صورة كاملة الصراحة عن النفس البشرية في كل ألوانها المشرقة والمعتمة .

كان عمل روسو على جانب كبير من الأهمية

التاريخية باعتباره أول هجوم للحركة الرومانسية على معقل المذهب العقلي الكلاسي في القرن الثامن عشر ، بيد أن المؤلفات التي أشرنا اليها فيما سبق ليست مؤلفات فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة ، فحقه في أن يعد فيلسوفا يقوم على نظرياته في الحكومة تلك النظريات التي نجدها (إذا استثنينا مقالاته الأولى) في أعظم مؤلفاته وهو « العقد الاجتماعي » و « نظرات في حكومة بولندا » . ولم يكن روسو مفكرا مذهبيا ، ولا حتى ممن يكتبون على نحو منظم مترابط ، بل جاءت كتاباته مشحونة بالعاطفة مزدانة بالبلاغة ، ونظر الى المجتمع بومضات البرق كما نظر كارليل الى التاريخ .

ذهب روسو في « العقد الاجتماعي » الى أن الحكومة لا يسوغها الا اذا ظلت السيادة في يد الشعب ، فكل قانون لا بد وأن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين . أما الديمقراطية النيابية فقد رفضها روسو ، ورأى أن ذلك النظام يعطي الأغلبية قوة مطلقة ، كما بذل عدة محاولات غير مقنعة لكي يشرح لماذا تجد الأقليات نفسها مضطرة الى الاذعان ، وهو يرفض أي تقييد على الأغلبية وأية فكرة عن الحقوق الفردية . وتبين روسو أن مثل ذلك النظام مستحيل التطبيق الا في الدول البالغة الصغر (وكان هنا شديد التأثير بأمثلة دولة المدينة اليونانية والكانتون في سويسرا) ، وقد التمس العلاج لضعف مثل تلك الدول في الحكومة الاتحادية لكنه لم يفكر في ذلك الحل أبدا تفكيراً تفصيلياً .

وتطبيق القوانين على الحالات الخاصة يترك - في رأى روسو - الى طائفة من الناس أسماها « الحكومة » التي يختلف دستورها تبعا لحجم الدولة وتبعا للأوضاع المحلية الأخرى . وينبغي التخلص من كل أنواع الجمعيات داخل الدولة حتى لا يجد الفرد شيئا يتنافس مع الدولة على انتزاع الولاء منه .

تعبيرا عنها ما لم يكن ذلك القانون بحق في الصالح العام ؛ وبذلك تصبح « الإرادة العامة » فكرة مثلى، كل ما تستطيعه القوانين الفعلية إزاءها هو أن تدنو من تحقيقها ؛ فلئن كانت الديمقراطية المباشرة تجد ما يبررها في الحجة القائلة بأنه إذا كان الشعب هو الذى يسن لنفسه القوانين التى يعيش فى ظلها فلن يفقد شيئا من حريته ، فان ما يبرر « الإرادة العامة » هو الحجة القائلة بأنها موجهة الى الصالح العام الذى هو خير لى أنا (أو على الأقل هو الصالح الذى أكون ملزما أخلاقيا بأن أهدف اليه) . فليس القانون أمرا يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة ، ولكنه صوت نفسى الأخلاقية السامية الصادقة ؛ وعلى ذلك فان الالتزام السياسى يمكن أن يكون (مثل عبادة الله) « حرية كاملة » .

ولكن ذلك لا يبين لنا لماذا تكون الديمقراطية ضرورة لنا ؛ فكما قال سبينوزا « إذا كانت القوانين صالحة فلا يهم من ذا الذى سنّها » وهو رأى مهد الطريق الى نظريات كل من كانت وهيجل تلك النظريات التى جعلت الحرية والواجب شيئا واحداً، وجعلت القوانين والحق والعدالة شيئا واحداً ، مما أدى الى تمجيد الدولة من حيث أنها التعبير الأعلى عن الأخلاقية .

ولم يميز روسو تمييزا واضحا ، ولا هو وفق توفيقا ناجحا بين هذه الحيوط المختلفة ، وبذلك كان عمله هاما باعتباره منبعاً للأفكار لا باعتباره نسقا من البراهين .

رويس، جوزيا : (١٨٥٥ - ١٩١٦) ولد فى كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالى فى أمريكا ابان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى . وهو غزير الانتاج ، وقد كتب فى أسلوب دعا سانتيانا الى أن يصف مؤلفاته بأنها « كالنهر ابان فيضانه » ، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن « بعض المبادئ

وهنا كان تأثير روسو عميقا فى التاريخ الأوروبى وبخاصة فى الثورة الفرنسية ، وما يزال كتابه سندا فى الدفاع عن الديمقراطية .

على أن روسو كان على دراية تامة بالاعتراضات التى توجه الى الديمقراطية المباشرة ، وحاول أن يواجه هذه الاعتراضات، فالاعتراض بأن الديمقراطية غير قادرة على مداومة النشاط التشريعى واجهه روسو فيما يبدو بالاعتقاد بأن القوانين يمكن أن تكون قليلة وعامة ، وأن كثيرا مما نطلق عليه نحن اسم التشريع يمكن تركه الى « الحكومة » . وثمة اعتراض آخر وهو أن الشعب قد يكون غير ملم بالحقائق وقصير النظر ولا يصدر عن العقل ؛ وعلاج ذلك عند روسو هو « مشرع » يكون شبه مقدس يضع مشروعات التشريع ثم يقنع الجماعة بسنها فى قوانين .

وبينما كان روسو يصوغ هذه المسائل انتهى الى فكرته الرئيسية عن « الإرادة العامة » و « ارادة الجميع » ؛ أما الأولى فهى ارادة طائفة من الناس تتجه نحو أغراضها المشتركة ، وأما الأخيرة فهى مجرد حشد من الارادات الفردية الانانية الخاصة . ولهذه الفكرة وجهان منفصلان لكل منهما تأثير أكثر دهاء وأطول بقاء من النتائج الثورية الظاهرة التى تترتب على نظرية السيادة الشعبية المباشرة .

أولهما الرأى القائل بأن الدولة شخص ، وأن لها ارادة خاصة بها متميزة من ارادات مواطنيها الأفراد ومن حقها أن تجب هذه الارادات ؛ وقد كان هذا الرأى ارهاصا لعمل أكثر صعوبة واثارة للاختلافات وهو خاص بالشخصية المعنوية وعلم نفس الجماعة ، ومن الواضح أنه قد يؤدى الى النزعة الوطنية بما يكتنفها من روح صوفية وبما تقتضيه من حقوق لا حد لها فى ولاء الأفراد لها .

وثانيهما هو الرأى القائل بأن « الإرادة العامة » معصومة من الخطأ فلا نستطيع أن نعد أى قانون

الواضحة والممكنات الأولية قد طفت . . تارة تظهر وجها وتارة تظهر وجها آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر ابان فيضانه . . ولنسوف نقصر أنفسنا على وصف اثنتين من هذه « الشظايا » .

أما أولاهما فيجوز أن نسميها « بمبدأ عمومية التطبيق » ، ذلك لأن رويس كان يتطلب دائما من أية فلسفة أن تكون قابلة للتطبيق على نفسها ، أعنى أن تكون صورة العالم التى تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريرا متسقا . وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة بالمذهب المثالى ، وبطريقة أكثر عنفا فى حالة مذهب التطور والمذهب البرجماتى . ويذهب فى أحد أدلته القوية التى يقيمها تأييدا لمذهبه فى المثالية الى أنه هو وحده المذهب الذى يفى بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها .

و « الشظية » الثانية هى مبدأ المثالية ذاته ، فلقد أكد رويس أن كل شئ ، « كل شئ » بالمعنى الحرفى لهاتين الكلمتين ، له كلا الجانبين : جانب « الذات » وجانب « الماهية » ، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أى شئ كأننا ما كان انه اما « موجود » واما أن « طبيعته » هى كذا . وفكرة رويس هى أنه ليس ثمة فلسفة تقنع اذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد « الوجود » فى مقابل عجزها عن تعيين « ماهية » ذلك الموجود ، فماهية أى شئ ان هى الا « معنى » ذلك الشئ . ويتبع ذلك عند رويس أن لب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى ؛ ويقول رويس ان هناك نمطين من المعنى : خارجيا وداخليا ، فالمعنى الخارجى لى شئ هو فى العلاقات التى تربط بينه وبين سائر الأشياء . ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية ، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التى تربط الشئ بسواه هى التى تؤلف معناه الخارجى ؛

وان فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحا عندما يقول بأن معنى الشئ الخارجى يعتمد كلية على معناه الداخلى ، أى أن العلاقة التى تربط الشئ بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشئ نفسها ، فما هو - اذن - معنى الشئ الداخلى ؟ واجابة رويس هى أن معنى الشئ الداخلى يتألف من الطريقة الخاصة التى بها « يجسد الهدف » ، فاذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدى ، مضى رويس يناقش فى اسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها ، ويبين أن الماهية الداخلية لأى شئ من الأشياء عقلية ، وتلك هى ترجمة رويس للمذهب المثالى .

فاذا كان كل شئ (بما فى ذلك الباطل والوهمى) يجسد الغرض ، فما هو معيار الصدق أو الحقيقة ؟ واجابة رويس هى أن المعيار الذى نختبر به الحقيقة هو أن نرى هل الهدف الذى نحسن بصده يتلاءم مع «مجموع ما يتصوره العقل» من أهداف للإنسانية كلها ، فى الماضى والحاضر والمستقبل . وعلى ذلك فان « المطلق » عند رويس - أعنى «الحق الاقصى» عنده - هو مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها ؛ ولما كان رويس على علم بأن النزعة المطلقة على أيدي الألمان قد أدت الى النزعة المضادة للفردية فى السياسة ، كرس كثيرا من الجهد للدفاع عن الديمقراطية الفردية الأمريكية ، وذهب الى أن مثل هذا الدفاع يحتاج الى اقامة البرهان على حقيقة أشياء ثلاثة : الزمن والشر والحرية . وكون رويس يتمتع بعقل منطقى على جانب كبير من الحدة (فلم تكن اسهاماته فى المنطق الرياضى عديمة الأهمية) انما يتضح بوجه خاص فى معالجته لهذه « البراهين » .

هذا ولابد من اضافة القول بأن جهود رويس لتفسير تعاليم الدين المسيحى - على أساس فلسفته ومن زاوية فهمه الخاص لدلالة العلم الطبيعى - كان لها تأثير كبير على رجال اللاهوت فى ذلك العصر .

والمستطيلات والخطوط والنقط التي تتحدث عنها الهندسة ؟

وليس غريبا حين تتأمل تلك الصعوبات أن نجد أفلاطون - أول فيلسوف رياضى عظيم - ينظر الى الرياضة باعتبارها المثل الأعلى لمعرفتنا علما يتجاوز الحس قوامه كائنات معقولة لا يدركها غير العقل وحده ، كما أنه ليس غريبا أن يقبل وسل - فى بداية حياته الفلسفية - موقفا مماثلا (لموقف أفلاطون) من حيث الجوهر . غير أن مثل هذا الرأى ليس مما يروق للذوق الفطرى السليم ، وينبغى بالتأكيد على الفيلسوف التجريبي أن يجد بديلا عنه . وأشهر محاولة لايجاد بديل له فى تاريخ الفلسفة قبل نهاية القرن التاسع عشر هى محاولة كانت ، ذلك أن مشكلة الرياضة كانت بالنسبة اليه مشكلة أساسية ، وعلى القارىء أن يرجع الى المقالة الواردة فى هذه الموسوعة عن كانت اذا شاء الاطلاع على عرض لأرائه ، اذ أن هذه الآراء لا يمكن أن تذكر الا فى سياق موقفه كله .

وفى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وضع كل من فريجه فى ألمانيا أولا ، ثم رسل بعد ذلك مستقلا عنه فى انجلترا ، أشهر نظرية فى الرياضة الحديثة ، وهى التى يطلق عليها عادة اسم «نظرية المنطق الرياضى» . ورأيهما - باختصار - هو أن الحدود الرياضية مثل العدد والجمع وما شاكلهما يمكن تعريفها فى حدود منطقية خالصة ، وأنه من الممكن استنباط النظريات الرياضية من البديهيات المنطقية البحتة ؛ فالرياضة إذن امتداد للمنطق . وسنحاول الآن عرض تخطيط موجز لهذه النظرية .

نجد الرياضى الايطالى - بيانو فى أواخر القرن التاسع عشر فى اثبات أن حساب الأعداد الأصلية المتناهية يمكن اشتقاقه من خمس قضايا أولية أو بديهيات ، وثلاثة حدود لمعرفة هى : الصفر والعدد ، « وتال لكذا » . ومن الواضح

وياضه : كانت الرياضة دائما موضع اهتمام شديد من الفلاسفة، لا من حيث موضعها الخاص بها فحسب ، بل من حيث أهميتها الحاسمة بالنسبة لمشكلة طبيعة وحدود المعرفة التى يمكن أن يكتسبها العقل الانسانى عن طريق التدليل الحاصل دون استعانة بالملاحظة أو التجربة . وليس من شك أننا لم نصل الى حقائق مثل $2 + 2 = 4$ الا فى مجرى الخبرة ، غير أن هذه ليست حقيقة تجريبية بالقدر الذى تكون به حقيقة مثل : اذا وضعنا قطرتين من الماء فوق قطرتين أخريين من الماء كان الناتج بركة ماء صغيرة . فلتن كانت المعرفة الرياضية مشروطة بالخبرة ، فانها ليست قائمة على الخبرة ؛ فلسنا بحاجة الى ارسال بعثات الى أفريقيا للتحقق من أن $2 + 2 = 4$ صحيحة هناك أيضا . وهكذا تبدو المعرفة الرياضية حالة من حالات المعرفة العقلية الخالصة التى تكتسب بالتفكير وحده وتكون مستقلة عن التحقيق التجريبي ، فهى ما تسمى بالمصطلح الفلسفى معرفة قبلية . وعلى هذا تبدو الرياضة تفنيذا للدعوى التجريبية القائلة بأن كل معرفة انما تقوم على الخبرة الحسية ، فهى مثل مضاد لا سبيل الى دحضه حتى أن من التجريبيين جميعا لم يجرؤ أحد غير جون ستيوارت مل وحده على محاولة انكاره بأن زعم أن الحقائق الرياضية ليست فى حقيقتها سوى تعميمات تجريبية متينة الأساس .

غير أن الرياضة تعد تحديا للفلسفة بطريقة أخرى ، اذ أن اكتشاف الموضوع الذى تدور حوله الرياضة مشكلة من أصعب المشكلات ؛ فما هو الرقم 2 وما معنى اضافة 2 الى 2 ، لأن الرقم اثنين ليس بالتأكيد شيئا فيزيقيا ، والاضافة ها هنا ليست وضع شيء فوق شيء آخر كما نضع بيضتين فوق بيضتين ؟ وتقوم المشكلة أيضا بالنسبة للهندسة ، اذ لو فهمت النظرية القائلة بأن الزوايا الداخلية فى المثلث تساوى زاويتين قائمتين على أنها تشير الى زوايا مرسومة على الورق ، لكاد يكون يقينا أنها كاذبة ؛ فما هى المثلثات

غير توسع في طائفة من البديهيات المنطقية التي ليست بحاجة الى اثبات حلوها من المضمون .

ويرد خصوم دعوى المنطق الرياضى بأنه ليست كل البديهيات المطلوبة خالية من المضمون الى هذا الحد . والصعوبات المتعلقة ببديهية الاختيار وبديهية الرد فنية الى الحد الذى لا يسمح بتفسير موجز ، بيد أننا نستطيع أن نفرض بإيجاز « البديهية اللانهائية » . ان تعريف رسل للعدد معناه أننا حين نتحدث عن العدد ثلاثة فإنما نتحدث عن الفئة التى تتألف من جميع الفئات ثلاثية الأعضاء ، وحين نتحدث عن العدد تسعة فإنما نتحدث عن فئة الفئات ذات تسعة الأعضاء ، وهلم جرا . ولكن اذا لم يتضمن الكون غير ثمانية أشياء فحسب ، فان فئة الفئات التساعية الأعضاء ستكون فارغة ، فهى اذن فئة فارغة ، وكذلك بالنسبة لجميع الأعداد التى تزيد على ثمانية ، بحيث تصبح كافة الأعداد التى تزيد على ثمانية مساوية بعضها لبعض ومساوية أيضا للصفر ، وهذا قول غير معقول . ولكى يتحاشى رسل وهوايتهد الوصول الى مرحلة من مراحل تسلسل الأعداد الصحيحة المتناهية التى تصبح فيها تلك الأعداد جميعا مساوية للصفر ، أدخلنا ببديهية اللانهائية وهى التى تقول فى الواقع ان هناك عددا لامتناهيا من الأشياء فى الكون ، بيد أن هذه البديهية ليست صادقة صدقا بينا ، واذا كانت صادقة ، فانه ليس من الواضح أنها حقيقة منطقية . فهل يمكن التغلب على هذه الصعوبات دون التخلي عن دعوى المنطق الرياضى ؟ هذه مسألة ما زالت مفتوحة للبحث .

وأفضل النظريات البديلة المعروفة هى النظرية الصورية ، وهذه النظرية - كما وضعها أشهر أنصارها هيلبرت - مؤداها أنه ينبغى النظر الى الرياضيات باعتبارها حسابا مجردا حدوده التى هى الأعداد لا يوضع لها أى تعريف أكثر من كونها أشياء تتمشى مع البديهيات ، والثى

الآن أن الرياضيات لا يمكن أن تكون استمرارا للمنطق الا اذا أمكن تعريف حدود الرياضيات كلها بحدود المنطق ، وهذا معناه أنه على رسل وفريجه اللذين أقاما عملهما على ما جاء به بيانو ، تعريف « الصفر » و « العدد » و « تال لكذا » على أساس منطقي . وقد زعما أنهما قاما بهذه المهمة فى نجاح : فريجه فى كتابه « أسس الحساب » (١٨٨٤) ، وهو رائعة من روائع الكتابة الفلسفية تتميز بأنها ليست طويلة جدا وليست عسيرة جدا ؛ ورسل فى كتابه « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) والمصطلحات الرئيسية التى استخدمها رسل فى تعريفه هى : « الفئة » ، و « ينتمى الى فئة » ، و « التشابه » ، وهكذا عرف العدد عامة بأنه : « فئة الفئات التى تشبه فئة بعينها » ، ولا نستطيع الآن أن نخوض فى تفضيلات فنية ، والنقطة الرئيسية التى يجب ادراكها هى أن تعريفات المصطلحات الرئيسية فى الرياضيات قد وضعت بحيث يمكن إعادة كتابة أية قضية رياضية دون الإشارة الى الأعداد التى حلت محلها الإشارة الى الفئات ، وعضوية الفئات ، والعلاقات بين الفئات . وما من أحد يستطيع أن ينكر أن فكرة الفئة تنتمى الى المنطق .

ولكن اذا كان لابد من التوحيد بين الرياضيات والمنطق ، فلا ينبغى أن تكون قادرين فحسب على رد مصطلح الرياضيات الى مصطلح المنطق ، بل ينبغى أيضا أن يكون فى مقدورنا استنباط بديهيات بيانو الخمس - أو أى شىء آخر نأخذ على أنه مجموعة من بديهيات الرياضيات - من البديهيات المنطقية البحتة . وقد قام بهذه المهمة الجبارة فريجه فى كتابه « أسس الحساب » ، وهوايتهد ورسل فى كتابهما « برنكيبا مائاتكا » ، وهو أشهر كتاب فى المنطق منذ « تحليلات » أرسطو . وقد يزعم كثير من الفلاسفة أن هوايتهد ورسل قد نجحوا جوهريا فى هذا المشروع ، وقد يرون أن النظرية المنطقية للرياضيات قد استقرت ؛ ويزعمون أن الرياضيات كلها قد ثبت أنها ليست

على سبيل المثال ديكارت ولوك وباركلي وهيوم وذلك على الرغم من أن هيوم وحده الذى استخرج من هذه المقدمات النتيجة الشكية التى أدت اليها تادية صحيحة ، فهيوم هو وحده الذى اتخذ الموقف الصارم القائل بأننا اذا ما اقتصرنا فقط على كسب الأفكار المنفصلة غير المترابطة فانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة مترابطة تجاوز نطاق تلك الأفكار . لكن نتائج هيوم التى أزعجت فى الشك كانت مما يتعذر قبوله ، اذ لم يكن فى وسع أحد أن يتشبث بها من أول الأمر الى آخره ، ولذلك ينبغي أن تنبذ المقدمات الأساسية ومنها نظرية الأفكار لأن ما يؤدي عن طريق الاستدلال الصحيح الى ما هو باطل لابد أن يكون باطلا ، وعلى ذلك هاجم ريد فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » نظرية الأفكار على أنها لا هى نظرية واضحة وضوحا حدسيا ، ولا هى فرض موفق فى مساعدتنا على تفسير ما قد جاءت النظرية لتفسيره .

أودع ريد نظريته الخاصة فى المعرفة كتابه « مقالات فى قوى الانسان العقلية » وهو أشهر كتبه وفيه يعرض دراسة واقعية ، ولكنها ليست عقلية ولا تأملية على الاطلاق ، لموضوعات الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى لتحل محل نظرية الأفكار . فهو يقول ان الادراك الفطرى هو « تلك الدرجة من الحكم المشتركة بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم وأن نبادلهم العمليات التجارية » ولكن ريد اعتقد أن « كل معرفة وكل علم يجب أن يقام على مبادئ واضحة بذاتها وأن كل من لديه ادراك فطرى يستطيع أن يكون حكما يعتد بحكمة بازاء مثل هذه المبادئ اذا ما أدركها بعقله ادراكا واضحا » . والمبادئ الأولى قد تكون ضرورية - كما فى الرياضيات - أو عرضية ، ويقدم لنا ريد قائمة بمبادئ الادراك الفطرى فى مجال المبادئ العرضية ، وهى قائمة شديدة الشبه بتلك القائمة التى قدمها ج . ل . هوو فى مقاله « دفاع عن الادراك الفطرى » ، وهى تشتمل على (١) : « وجود كل شيء آكون شاعرا به » (٢) :

الأساسى فى الرياضة هو الاتساق الذاتى ، وهى صفة صورية خالصة . ويزعم نقاد هذا الرأى أنه ينبغي اعطاء المصطلحات الرياضية أكثر من هذا المعنى الصورى الخالص اذا كان لابد للرياضة من أن تكون تطبيقية - ومن الواضح أن هذا ممكن، بل حتى داخل نطاق الرياضة نحتاج الى أن نقول أشياء مثل أن للعدد أربعة اثنين من الجذور التربيعية ، وهنا يجب أن تعطى كلمة « اثنين » أكثر من معنى صورى .

وليس ثمة اجابة متفق عليها بصدد المشكلات الرئيسية الخاصة بطبيعة الرياضة ؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يزداد الاحتمال كلما تقدم العمل على أنه من الممكن اعطاء تفسير للرياضة بحيث لا يتطلب منا - فى الوقت الذى نقبل فيه ما لها من طابع قبلى - أن نوافق على نظرة أفلاطونية تنطوى على بصيرة عقلية ناقبة تنفذ الى عالم من الماهيات السرمدية التى تكون موضوعا للبحث الرياضى .

ريد ، توماس : (١٧١٠ - ١٧٩٦) مبتدع الفلسفة التى تتميز بكونها فلسفة اسكتلندية ، وهى فلسفة الادراك الفطرى ، وكان هو نفسه اسكتلنديا ، تعلم فى جامعة ابردين ثم عين أستاذا بهذه الجامعة أولا ثم بجامعة جلاسجو حيث خلف آدم سميث . كان ريد مثله فى ذلك مثل كانت قد حفزه الى موقفه الفلسفى المبتكر قراءته لمؤلفات هيوم معاصرة وصديقة الشخصى ، وبدا له أن النتائج الشكية التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لابد من قبولها اذا مانسلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم . وكانت نقطة البداية هذه هى نظرية الأفكار ، وهى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات العقل البشرى المباشرة - سواء كانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى - انما هى كيانات ذهنية ذات خصائص مميزة تسمى بالأفكار ، وفى رأى ريد أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين ومنهم



رید، توماس (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶).



زينون الأكثيومي (ح ٣٣٣ - ٢٦٢ ق.م).

أقسام الفلسفة • وإلى جانب المعلمين الذين سبق ذكرهم كان سقراط (على الأغلب بسبب أعمال أفثيستافس) ، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون • ولقد رفض زينون دعوة الملك انتيجونوس جوناتوس لزيارته في مقدونيا - وكان من المعجبين به - ليكون ناصحا له فأرسل إليه زينون تلميذه برسايوس • وتشير الوثائق القديمة إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وأن كثيرين من خلفائه جاءوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني ، لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ أن الرواقية في فكرها وروحها فلسفة هلينية •

زينون الأيلي : فليسوف يوناني واحد اتباع بارمينيس ، ازدهر في اليونان حوالي ٤٥٠ قبل الميلاد ، ألف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت الذي قال به بارمينيس ، وذلك باظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية ، وتقدم الفقرة (٣) حجة نموذجية ضد الكثرة مؤداها أنه : « (١) إذا كانت هناك كثرة وجب أن تكون الكثرة الموجودة كما هي تماما بلا زيادة ولا نقصان ، بيد أن الكثرة إذا بقيت كما هي فانها لابد أن تكون محدودة • (ب) إذا كانت هناك كثرة فإن الأشياء الموجودة تكون لامتناهية ، ذلك لأنه توجد دائما أبدا أشياء أخرى تتوسط بين الأشياء الموجودة ، ثم أشياء أخرى بين هذه الأشياء المتوسطة ، وهكذا تكون الأشياء الموجودة لامتناهية • وأقام ضد الحركة أربع حجج متصل بعضها ببعض هي : الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر ، والصفوف المتحركة ؛ ففي الحجة الأولى مثلا برهن زينون على أنه من المستحيل علينا أن نعبر الملعب ذلك لأنه ينبغي علينا أولا أن نعبره إلى منتصفه ، وأن نعبر قبل ذلك رבעه وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى ذلك تكون المسافة غير متناهية ؛ وهذه الحجج التي أقامها زينون ضد الحركة افترضت أن المكان يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن

• أن الأفكار التي أكون شاعرا بها هي أفكار الكائن الذي أسميه نفسى وعقلي وشخصي • (٣) : « أن تلك الأشياء التي أتذكرها بوضوح قد حدثت فعلا » (٤) : « هويتنا الذاتية ووجودنا المستمر » (٥) : « أن تلك الأشياء التي ندركها ادراكا واضحا عن طريق حواسنا هي موجودة فعلا ، وهي موجودة على نحو ما ندركها • فإذا ما شك أحد في هذه المبادئ كان - بمقدار شكه هذا - غير قادر على إقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس ، وإن هؤلاء الفلاسفة من أمثال هيوم الذين يزعمون الشك فيها لا يفعلون ذلك باطراد وإخلاص • ويوجه ريد هجومه على مذهب الشك بطريقة شديدة الشبه بتلك التي يستخدمها المدافعون عن الإدراك الفطري في العصر الحديث • وعمل ريد النقدي واضح وحاد في جميع الحالات ، ولو أن آراءه الإيجابية الخالصة لا تنبعث من كتاباته بمثل الوضوح الذي تظهر به مواضع التناقض ومواضع النقص التي يشير إليها عند كل من لوك وباركلي •

(ز)

زينون الأكثيومي : ولد في كتيوم من أعمال قبرص (حوالي ٣٣٣ - ٢٦٢ قبل الميلاد) ، فليسوف يوناني ومؤسس المدرسة الرواقية التي استملت اسمها من الرواق (البهو ذى الأعمدة) حيث كان زينون يلتقى دروسه ، ذهب إلى أثينا في عام ٣١٢ - ١١ فاستمع إلى دروس بوليمون رئيس الأكاديمية ، ودرس الجدل على يدي ستيلبون وديودورس التابعين للمدرسة ميغارا ولكنه كان شديد التأثر بأقريطس الكلبي ، أما أقريسيبيوس وهو الرئيس الثالث للمدرسة الكلبية فقد كانت غزارة إنتاجه العظيمة وسلطانه النافذ ، سببا في صعوبة تسلل تعاليم هذه المدرسة إلى زينون ، بيد أنه ليس ثمة شك في أن النظريات الأساسية وعلى الأقل مجمل المذهب إنما تعزى إلى المؤسس • نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي وهي الخاصة بالاكتهاء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع

أن تكون متماثلة مع أجزاء الزمان . ولقد اعتقد الفيشاغوريون أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة، ويظن كثير من الباحثين أن زينون كان يهاجم بصفة خاصة ذلك النوع من الكثرة الذي قالوا به ، ومع ذلك فإن حججه - فيما يبدو - يصح أن توجه الى المذاهب التعددية الأخرى بصفة عامة . وكثير من هذه الحجج كان ينطوي على مغالطة ، إذ كان زينون قد فاته أن مقدار المتوالي الهندسية اللامتناهية يكون لامتناهيا اذا كانت النسبة المشتركة أقل من (١) . انظر أيضا الايليون والفلاسفة قبل سقراط.

(م)

سارتر ، جان بول : (١٩٠٥ -) روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي ، ولد في باريس في ٢١ يونية ١٩٠٥ ، وهو مؤسس « مجلة العصور الحديثة » .

نشر كتابه الفلسفي الأساسي وهو « الوجود والعدم » في عام ١٩٤٣ ، وعلى الرغم من أنه كتاب جد طويل الا أن المؤلف قد حدد مجاله تحديدا تاما ، وكتابته الرئيسى الثانى « الانسان » الذى يحتوى فى الواقع على آراء مؤلفة فى الأخلاق أعلن أنه وشيك الظهور منذ عام ١٩٥٥ ولكنه لم يظهر حتى الآن ، وكذلك مجلده الرابع والختامى لروايته التى تخيل فكرتها تخيلا مفصلا وهى المسماة « سبل الحرية » ، لم يعرض منه الا شذرات طويلة ظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » . وتحتوى مؤلفاته المنشورة كذلك على دراسات فى التخيل وفى طبيعة الأدب ، كما تحتوى على قصص ومسرحيات .

اشتهر سارتر من حيث هو فيلسوف بأنه « وجودى » ، ويميل الشراح الى أن يجدوا أسلافه العقلين فى هيجل وكيركجارد ؛ على أنه مما يدعو الى البحث أنه أقرب الى فشته فى الروح منه الى أى من الآخرين ، إذ يعالج فكرة الحرية الانسانية فى بعض الأحيان بوسائل قريبة - بشكل يدعو الى الدهشة - من تلك الوسائل التى تطرف فيها فشته

وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التى كانت تقيد تأكيد كانت على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما . وعند سارتر ، وهو فيلسوف ملحد ، أن الناس هم الذين يخلعون على العالم ما قد يوصف به من النظام والمعنى ، ويبدو أن سارتر قد تأثر فى بعض المواضع بصورة انسان مثل برومثيروس فى عالم لا يوجد فيه زيوس يشده بأغلال الى الصخرة اللهم الا أوهامه التى لا يرضى عنها كل الرضى ، وواجب الفيلسوف بازاء ماينجم عن تلك الأوهام من نتائج تربكه وتضلله (وسارتر هنا يكتب على غرار ما يكتب القصصى الحق) ، واجب الفيلسوف هو أن يساعد الناس بوساطة الفكر على أن يحرروا أنفسهم . وهنا يمكن ادراك نوع من القرابة بين طريقة سارتر وبين التحليل النفسى كما يمارسه أصحابه ، ولكن هناك مواضع أخرى يبدو سارتر فيها أنه يعتبر هذه الحرية شيئا مفزعا يتمثل فى العبء الذى تلقىه على عاتق الناس ، وأعنى به عبء اتخاذ القرارات التى تأتى مضادة لما هو واقع فى الخارج .

وان ما ينسجه سارتر من أنماط عقلية - نسجا يستمد خيوطه من فكرة الحرية - يوشك ألا يكون ذا طراز ثابت ، فأحيانا تكون الحرية اسما لحالة من الاستقرار والشفافية فى الحياة تنفلت دائما من الانسان فى سلوكه الخلقى لكنها ما تنفك تغريه بالدنو منها ، وفى أحيان أخرى تكون فى الواقع بمثابة العنصر الجوهرى للوجود الانسانى المتميز ، وتكون على سبيل الافتراض قابلة للتطابق مع « حرية الامكانيات المفتوحة » التى دافع عن حقيقتها وأهميتها فى العصر الحديث الأخلاقيون البريطانيون من ذوى العقول الميتافيزيقية من أمثال ١٠١٠ . تيلر . و س ١٠٠ . كامبل ، وتكون فى مواضع أخرى قريبة من اسم يراد به صفة تصف الحياة التى تتجلى بالضرورة فى أى مجتمع يكتب فيه أدب عظيم يستمتع به قارئوه ، وفى موضع آخر (كما يدل عليه ما قد أسلفناه) تجيب فكرة الحرية دالة على معنى ميتافيزيقى هو عدم انفلاق



سارتر، جان بول (۱۹۰۵ -) .

الذى يتناوله تناولا فلسفيا ، ويعد سارتر بالنسبة الى أولئك الذى يرون أن عمل «فلاسفة العقل» عمل تقدى فى أساسه ، يعد تصويبا قيما من شأنه أن يصحح الاتجاه الى التقليل من شأن الشخص الذى يتصدون لتحليل ميوله الذهنية وأفعاله واختياراته وتأملاته وأحزانه ، فيصورونه قزما من قش ، فالجهود التى كثيرا ما تكون عشوائية والتى يبذلها الناس لكى يكونوا على وفاق مع وجودهم ، وهى الجهود التى يعبر عنها سارتر فى مؤلفاته ويشهد عليها ، هى أحد عناصر المشهد البشرى التى لا يمكن للفيلسوف التحليلى أن يفض عنها النظر . وعلى ذلك فإن نشر سارتر لكتابه « الانسان » لابد أن يكون مترقبا بكل حماسة .

وسارتر من حيث هو روائى ينقصه على الجملة ذلك الامتياز الكبير الذى نجده على سبيل المثال عند اليركامى فى رواية «الطاعون» (على الرغم من أن شيئا مما كتبه كامى لم يسبر أغوار الملل التى وصلت اليها سيمون دى بوفوار فى «حكام الصين» ١٩٥٤) ، وتشهد رواية سارتر « سبل الحرية » باستغراقه العميق فى الأمور السياسية وخصوصا مسألة الشيوعية كما تبنت للمفكرين الفرنسيين ؛ وعلى الرغم من أن المفكرين الماركسيين قد نقدوا أساليب الوجوديين نقدا شديدا الا أن سارتر نفسه فى بداية العقد الحاضر انحاز لنقطة الارتكاز فى الحزب الشيوعى وظل ثابتا على العهد حتى انعقاد المؤتمر العشرين للحزب ووقوع المأساة المجرية فى عام ١٩٥٦ ، وإلى هذه الفترة يرجع اختلافه مع كامى ، كما يرجع شغف كامى بدراسته الممتعة للثورة من حيث أنها ظاهرة انسانية (النائر ١٩٥١) . ولاقى اتجاه سارتر نقدا حادا من زميل سابق ودارس مثقف للماركسية وهو م . موريس ميرلوبونتى ، الذى عقب على تحليل سارتر الممتاز للأخلاق الستالينية فى (الانسانية والفرع) ١٩٤٨ بمقال فى المجلد بعنوان « مقامرات المجلد » ، ١٩٥٥ ، وعلى الرغم من أنها استهدفت سارتر استهدافا صريحا الا أن قيمتها اكبر من أن تكون سريعة الزوال من حيث هى اضافة فى فهم معنى المجلد ودوره فى النظرية الماركسية وتطبيقها .

الكون الذى لا خالق له ، ولهذا فليس أمامه الا الجهد البشرى يستمد منه أى طراز يتطرز به ، وفى لغة الميتافيزيقا التقليدية يكون معنى ذلك أن الناس أسباب أولية وليسوا أسبابا ثانوية .

ولئن انتمى عمل سارتر بمعنى من المعانى الى تقليد أولئك الذين وجدوا فى فكرة الحرية المبهمة والمجبرة ولكنها باعثة على النشوة نقطة ابتداء فى البناء التأملى ، فقد تميز سارتر بلطافة الظلال التى تحمل قارئه على الاقتناع ، والتى اختصت بها تحليلاته الاستبطانية للمواقف الانسانية . ولئن لم يبحث سارتر على الاطلاق بأسلوب الفيلسوف النقدى « علمنا بالعقول الأخرى » فإن عمله يكشف عن حساسية غير عادية لمناهات الوعي البشرى التى تشتبك فيها الحيوط . ويميل سارتر دائما الى مذهب الانا وحدية (نظرية انحصار الذات فى نفسها) فهو يجد فى صور العلاقات بين الناس فى المجتمع ، وهى ما قدره هاوسيل تقديرا عاليا ، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية اذ أنها تهيب أمام الانسان فرص خداعه لنفسه وفرص التخفى وراء قناع ، وان مسحة من التشاؤم لتسرى فى مناقشة سارتر للعلاقات الانسانية ، وهى مسحة تبدو فى كل من رواياته وكتبه . بيد أن دقة تحليلاته توضح فى أفضل حالاتها الأسلوب الذى تبدو أحيانا معه المشكلات الفلسفية النقدية مثل مشكلة « علمنا بالعقول الأخرى » كأنها هى محلولة فى واقع الأمر ، وذلك عن طريق الوصف المستوعب المنعم ثم إعادة الوصف إعادة تستغرق مجال المشكلة التى تكون موضع البحث .

وكذلك حين يتعرض سارتر لموضوع « فلسفة العقل » ترى دراساته فى الخيال وفى الأدب تساعد القارئ البريطانى المعاصر على تقدير الاضافة الحقيقية التى قدمها الكتاب من ذوى العقول المستقلة الذين يجرون على التقليد المثلث من أمثال ر . ج . كولنجوود ، الى مشكلات تلك الفلسفة . وان مدى الأمثلة التى فى وسع سارتر أن يسوقها ليوسع من احساس القارئ بما يعنيه ذلك «العقل»

باعتباره شاكا يؤكد أنه لا يمكن إقامة البرهان على وجود أى شئ من الأشياء ، وأن كل المعتقدات الخاصة بالوجود إنما أقيمت على أساس من « الايمان الحيوانى » اللامعقول . ومع ذلك فهو باعتباره واقعا أفلاطونيا يؤكد أن لدينا معرفة يقينية ثابتة وضعية عن عالم الكليات الموجودة وجودا حقيقيا وعى التى يسميها « ماهيات » ، أما الفنطرة المفترضة بين هذين الجانبين من تفكير سانتيانا ففى الزعم بأن الماهيات (التى هى واقعية وغير واقعية فى آن) ليس لها وجود فى العالم الفعلى الخارجى .

ولقد استخدمت كلمة « واقعى » فى الفقرة السابقة بالمعنى الأفلاطونى ، على أنه يجب أن يضاف أن سانتيانا بوجه عام لم يستعمل الكلمة على هذا النحو ، « فلأن يكون الشئ واقعا » معناه عنده أن يكون موجودا فى المكان وفى الزمان . وهو يؤكد أن الحقيقة كلها مادية بهذا المعنى ولذلك تراه فى مخططة الميتافيزيقى يجعل « عالم المادة » هو الواقعى أساسا ، وتبعاً لهذه الطريقة من الحديث تكون الماهيات عقلية فقط ، وهكذا يحاول سانتيانا بطريقة مبتكرة أن يجمع بين الواقعية والمثالية .

وهناك فى فلسفة سانتيانا اتحاد آخر غريب هو ذلك الذى يقيمه بين المذهب الطبيعى المتطرف وبين الرومانسية الجمالية المفرقة فى الحساسية . فعلى الرغم من أن سانتيانا بوجه عام يعد فيلسوفا أمريكيا ، إلا أن مزاجه مزاج اسباني وهو مزاج البحر المتوسط ولم يتجنس قط بالجنسية الأمريكية . ولقد حاول سانتيانا أن يكون « صارم الفكر » من الناحية العقلية ولكنه كان من الناحية العاطفية غاية فى « اللين » ، أما فكرته الأساسية فى الجماليات وهى أن الجمال شعور تجسم فى موضوع ، فقد مكنته من التعبير عن كلا الاتجاهين . واستطاع سانتيانا أن يوحد بين أغلظ وصف طبيعى لما يوجد فى المكان والزمان (حجارة النحت ،

ويبدو ازدواج موقف سارتر نحو الحزب الشيوعى ذا دلالة عندما نحاول أن نفهم فكره ، ففى تأييده لقضاياها أراد سارتر أن يحرر نفسه من خداع الذات « الايمان الردى » الذى اعتقد أنه داء متمكن من الأحكام الأخلاقية التقليدية . وبالإضافة الى ما تقدم ، فإنه على الرغم من أن الماركسية - اللينينية نظرية جبرية ، فإن لينين الذى أظهر نفسه فى الخلاف - كالذى نشب مثلاً حول معقولية فلسفة العلم الوضعية - أقول أنه أظهر نفسه فى صورة المؤيد الذى لا يلين عن العقيدة الماركسية إلا أنه كشف كذلك فى مجال العمل الثورى فى العقد الثانى من القرن ، كشف عن شئ من الامكانيات الهائلة للفعل الحر الذى وضعت خطته وتم انجازه بعزم وتصميم . وهاهنا اجتمعت صورة « برومئوس المنتصر » بقوتها الجذابة فضمت تلك القوة الى قوة الصورة الأخرى التى هى صورة الانسان الكادح المعذب اللانتمى .

وان تقديرنا تقديرا عادلا لتأملات سارتر ، مع ذلك المزج العجيب عنده بين الاستبطان المتطرف وبين النفعية الصريحة ، وبين توكيده لحياة الفرد الباطنة وثقته ثقة عمياء فى امكانيات الابتكار الانسانى فى تغيير صورة العالم ، أقول ان ذلك التقدير العادل يجب أن ينتظر حتى ينشر كتابه فى الأخلاق .

سانتيانا ، جورج : (١٨٦٣ - ١٩٥٢) ولد فى اسبانيا وذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٨٧٢ ، وتعلم فى بوسطن ثم فى جامعة هارفارد . وعلى الرغم من اسهام سانتيانا فى تحرير كتاب « مقالات فى الواقعية النقدية » إلا أن فلسفته تعارض فى أن تكون ممثلة لمدرسة واحدة .

كان سانتيانا شاكا لا يهادن فى الشك ، ومع ذلك فان فلسفته فى أساسها عبارة عن صيغة متطرفة للنظرية الأفلاطونية عن الماهيات ، وهو



سانتیانا، جورج (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲).



سپنسر، هربرت (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳).

ولوحة التصوير ، والموجات الصوتية فى الموسيقى) ، وبين أرهف تقييم للمضمون الفكرى فى العمل الفنى ، ولقد ساعده فى ذلك تمييزه الميتافيزيقى بين « واقعية » المادة و « مثالية » الماهية اذ كان هو نفسه شاعرا ذا موهبة عظيمة ، وكانت الخاصية الأدبية لنثره جد عالية بوجه عام .

وفى الدين أعلن سانتيانا مرارا مذهبه الطبيعى ومذهبه المادى مؤكدا أن جوهر الدين هو الأسطورة والشعر ، وعلى أية حال فقد كان سانتيانا من الناحية العاطفية تابعا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية تبعية لا تردد فيها ، ولم يخف أبدا ازدرائه الشديد للعقيدة البروتستانتية، وفى مؤلفاته المتأخرة (على سبيل المثال فى « فكرة المسيح فى الأناجيل ») بين أن عقيدته الكاثوليكية أعمق من أن تكون عقيدة سطحية ، هذا وقد أمضى سانتيانا السنوات الأخيرة من حياته فى صومعة كاثوليكية فى روما .

سبنسر ، هوبوت : (١٨٢٠ - ١٩٠٣)
انجليزى ، قليلا ما يقرأ اليوم ولكنه نال شهرة كبيرة ذائعة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، وفى كتابه « مذهب الفلسفة التركيبية » استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم فى وحدة ، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء المعاصرون ولا الذين جاءوا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض ما يكفى من حيث الدقة والوضوح ، الا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الداروينى وبالمناهج الطامحة التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

ذهب سبنسر فى كتابه « المبادئ الأولى » الى أننا لا يمكننا أن نحصل الا على معرفة بالظواهر ولكن فى مقدورنا مع ذلك أن نستدل على « ما لا يمكن معرفته » ، وهو قوة لا تدرك هى مصدر الظواهر التى أهمها « قانون التطور » الذى صاغه

سبنسر صياغة غامضة على النحو الآتى : « التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة تشتتا وتكاملا تنتقل المادة فى أنثائها من حالة التجانس المفكك غير المحدود الى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود » . وفى مقال له بعنوان « التقدم : قانونه وعلمته » عرف سبنسر التقدم كذلك بأنه الانتقال من حالة التجانس ، وهكذا وحده سبنسر بين التطور والتقدم توحيدا يدل على طابع فكره ، واستطاع أن يزعم « أن التقدم ليس غرضا من الأغراض ، ولا هو شئ فى مستطاع الانسان توجيهه ولكنه ضرورة نافعة » . وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقا على نشر كتاب دارون ، كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء .

والحياة كما عرفها سبنسر هى الموامة المستمرة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية ، ولأن يحيا الكائن الحى معناه أن يكون قادرا على تكيف طبيعته الخاصة تكييفا مستمرا ليكون أقدر على معالجة بيئته، وتلك هى وجهة النظر الأساسية فى كتاب « مبادئ علم الأحياء » وكتاب « مبادئ علم النفس » الذى يتبع كتابه « المبادئ الأولى » ، فى الفلسفة التركيبية . ولقد زعم سبنسر فى كتابه « مبادئ علم الأخلاق » زعما يتفق مع بقية فروع مذهب، وهو « أن مبادئ الأخلاق قائمة على أساس طبيعى ، لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالانسان قادر على التغير بصور لا نهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف وبخاصة التغير من الحياة الوحشية الى الحياة المدنية المستقرة ، وفى هذا التكيف يقمع الانسان سمات الأنانية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بوساطة ما عنده من مبدأ التعاطف . وما المبادئ الأخلاقية الا القواعد التى تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التى أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة ، ويمكن الاعتراف بعنصر اللذة اعترافا مشروعا طالما أن « اللذة ترقى الوظيفة » وقانون التطور يؤكد أن الأفعال التى نجدها سارة هى

نفسها الأفعال التي تنحو نحو أن تكون ذات قيمة تجعلها صالحة للبقاء ؛ وما تزال محاولة سبنسر أن يستخلص نتائج الأخلاق من مبادئ التطور تجد لها مقلدين في الوقت الحاضر .

سبينوزا ، بندكت دو : (١٦٣٢ - ١٦٧٧)

ولد في امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتهما قد انحدرتا أصلا من أسبانيا . وقد ربي سبينوزا ليتكلم الأسبانية والبرتغالية والعبرية ، ولكنه كان أقل الماما بالهولندية . التحق بمدرسة يهودية عالية في امستردام ، وتابع الدروس المألوفة بما في ذلك دراسة التلمود وكتب موسى الخمسة ؛ وكان أحد معلميه واسمه الحاخام منشه بن اسرائيل هو الرجل الذي تفاوض مع كرومويل بشأن عودة اليهود ثانية الى انجلترا . وفي سن الثامنة عشرة ، ذهب سبينوزا الى معلم هولندي يدعى فان دن اند بقصد أن يتعلم اللاتينية وأن يدرس « العلم الجديد » ؛ فدرس مؤلفات كوبرنيك وجاليليو وكبلر وهارفي وهوجنز وديكارت .

كان والد سبينوزا مبجلا وبارزا بين أفراد الجالية اليهودية ، وكان أكثرهم من المرتدين عن الكاثوليكية التي فرضت بالقوة في أسبانيا ، وكانت هولندا ملاذا عاما للمضطهدين ، وإلى جانب الجالية اليهودية كانت توجد شيع بروتستانتية من جميع ألوان العقيدة ، وكان زعماء الجالية اليهودية بطبيعة الحال شديدي الرغبة في أن يؤلفوا جبهة متحدة ، ألا يجلبوا عارا لجيرانهم الهولنديين بسبب أية علامة تدل على الإباحية أو الإلحاد . ويبدو أن سبينوزا كان يرغب في الانصراف الى حياة هادئة فيذهب الى « كنيس اليهود » ثم يتابع دراساته ، وكان قد كون لنفسه نظرة ناقدة للتفسيرات المتواترة للإنجيل ولكنه لم يشأ أن يقلقل عقائد الآخرين . وحتى موت والده لم يرغبه أحد على الإفصاح عن نزعه المضادة للتواتر، لكنه عندئذ دخل في قضية قانونية مع أخته غير

الشقيقة حول أملاك أبيهما ، وبعد أن كسبها ، تخلى عن ميراثه ولم يأخذ الا « سريرا طيبا وملاءة له جيدة » . وفي أثناء التنازع أثرت عقيدة سبينوزا ومدى مساهمتها للتواتر ، وعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا قدره ١٠٠٠ فلورين اذا هو تخلى عن فان دن اند وانضوى تحت لواء العقيدة ، ورفض سبينوزا فحرم من الكنيس وعلى أثر ذلك انتقل الى إحدى ضواحي امستردام . ومجازاة للعرف اليهودي الذي يتطلب من كل رجل أن يتعلم حرفة ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة العدسات وصقلها ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة في كسب عيشه ، فكان يشتغل بها طوال النهار ثم يكب على دراسته في الليل . وفي هذا الوقت غير سبينوزا اسمه العبري باروخ الى ما يقابله في اللاتينية وهو بندكت ، وفي هذه الفترة ألف كتابه « رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته » ، وفي عام ١٦٦١ انتقل الى مسكن بمنزل صغير في راينسبورج حيث كتب « رسالة في اصلاح العقل » وهذا المنزل اليوم هو متحف سبينوزا . وفي هذه الفترة أيضا تعرف سبينوزا على هنري أولدنبرج وهو دبلوماسي الماني في لندن وأحد أعضاء الجمعية الملكية ، ورسائلهما التي استمرت خمسة عشر عاما تلقى ضوءا على بعض النقاط العسيرة في فلسفة سبينوزا . وفي عام ١٦٦٣ انتقل سبينوزا الى فوربورج على مقربة من لاهاي ، وكانت شهرته عندئذ قد عظمت ، وتآلفت جمعية لدراسة كتاباته . واستجابة لالحاح أعضاء الجمعية سمح سبينوزا بنشر كتابه « المبادئ الفلسفية لرينيه ديكارت » مع تذييل في « التأملات الميتافيزيقية » ، وسرعان ما ظهرت له ترجمة هولندية ، وأصبحت غرفته في فوربورج مكانا يلتقي فيه الزعماء العقليون في ذلك الوقت ومن بينهم هوجنز وجان دي ويت . وفي عام ١٦٧٣ عرض الأمير الجرمانى على سبينوزا كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج ولكن سبينوزا رفض عرضه اذ كان يرغب في أن يتركوه ليتابع بحوثه « وفقا لتفكيره الخاص » ، وفي تلك الأثناء كان سبينوزا قد أوشك أن يكمل كتابه « الأخلاق » ولكنه أطرحه جانبا وبدأ يكتب



سبینوزا، بندکت دو (۱۶۲۲ - ۱۶۷۷).

« الرسالة اللاهوتية السياسية » وكان ذلك بسبب الثورة العنيفة التي قام بها الغوغاء ضد آل دى ويت بعد أن هزم الانجليز الأسطول الهولندى ، اذ قيل ان دى ويت هو الذى جلب هذه الكارثة على الشعب الهولندى من جراء تسامحه فى الاباحية والاحاد . ولقد عرف سبينوزا الانجيل على أنه مصدر الحياة المعقولة وعقد النية على أن يبين أنه لا يجوز قط أعمال العنف والتعصب ، ونشر الكتاب ولكن رجال اللاهوت سرعان ما أدانوه .

على كتاب سبينوزا الرئيسى الذى هو رسالة ميتافيزيقية الى حد كبير اسم « الأخلاق » وفيه يظهر نظام الكون ومكان الانسان فيه على أنهما معقولان ، فالانسان الحر يجد سعادته فى تبيينه أنه جزء من ذلك النظام المجبر جبراً يشمل به بأسره ؛ فترى هذا الانسان الحر يتمتع أن يجد نفسه فى موضعه الحق وهى متعة تكون مصحوبة بفكرة الله أو الكون . وهذا هو حب الله بالمعنى الذى أراده سبينوزا لتلك العبادة .

وانتقل سبينوزا فى ذلك الوقت الى امستردام وما أن أكمل كتابه « الأخلاق » حتى عقد العزم على نشره فوشى به الى السلطات مما اضطره الى سحب الكتاب ، وبدأ فى الاشتغال بقواعد اللغة العبرية وترجمة العهد القديم الى الهولندية وكان القصد العملى من ذلك هو مساعدة رفاقه من المواطنين أن يصبحوا على معرفة بالانجيل الذى أسىء تأويله اساءة تدعو الى الأسف ، ولكن هذه المشروعات وقفت فجأة بموته المبكر فى سن الخامسة والأربعين .

فعندما يعمل العقل عملاً جيداً موضحاً أفكاره ومدركا لما تنطوى عليه تلك الأفكار ، فانه عندئذ يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين : « ان من لديه فكرة صادقة يعلم فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة » (الأخلاق ، الجزء ٢ ، قضية ٤٣) . والأفكار الصادقة يعبر عنها تعبيراً ملائماً فى تعريفات يمكن بعدئذ بسطها بطريقة استنباطية تجعل الرابطة بين كل قضية والتي تليها واضحة بذاتها وبذلك نصل الى نسق من القضايا الصادقة ، ومن يسر على هذا النهج يستمتع بمعرفة من المرتبة الثانية ، وهى المعرفة العقلية الاستدلالية (الأخلاق ، الجزء ٢ ، القضية ٤٠ ، الحاشية ٢) . وأما المعرفة فى أعلى درجاتها ، وهى التى من المرتبة الثالثة أى المعرفة الحدسية ، فتختص بالله وحده على الرغم من أن الناس قد يحققونها بقدر يسير ، وهى تحصل عندما نرى الروابط بين أفكار النسق بغير حاجة منا الى السير خطوة خطوة فى الاستدلال . والمرتبة الدنيا من المعرفة هى المعرفة التخيلية التى تجيء عن طريق الإدراك الحسى والتخيل ، أو عن طريق العلاقات الغامضة الدلالة والرواية ، وفى الإدراك الحسى تنفعل أجسامنا بأجسام أخرى ، وفى التخيل يولد فى الجسم أثر مشابه لهذا عن طريق التداعى . وعلى ذلك فان هاتين الحالتين تقعان فى الحيرة على أنهما جزء فحسب من العملية السببية المعينة ، وان بعض الإدراك الحسى والتخيل قد لا يكون مخطئاً فى ذاته الا أنه يؤدى الى الخطأ اذا لم يوضع فى سياقه الصحيح ،

أعلن سبينوزا فى أحد كتبه الأولى وهو «رسالة فى اصلاح العقل » أن القصد من كتابه أن يكون عملياً من أوله الى آخره وذلك بالكشف عن « حياة الانسان المباركة » ، واستتبع ذلك بحثاً عن الشيء الذى « باستكشافه وحيازته يتاح لى التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » وهذه النشوة اسمها سبينوزا « الحب العقلى لله » وهو يتألف من الفهم الواضح لطبيعة الناس ومكانهم فى الكون ، وكذلك من الفهم الواضح لطبيعة الكون ، والنشوة التى هى سمة جوهرية للحياة السعيدة ، وهذه الحياة السعيدة فاعلية لا غنى عنها من حيث هم كائنات بشرية . والمعرفة عند سبينوزا حال من صفاء الذهن يوصل اليها بتصحيح الفهم تصحيحاً يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المبهمة التى تنشأ عن الخيال والإدراك الحسى وعملاً يعوقه من تعلق بالأشياء لا يليق به ، ولهذه الأسباب يطلق

كان لابد لاحدهما أن يفهم على أساس الآخر أو كان لابد لكليهما أن يفهما على أساس شيء ثالث يكون عندئذ هو الجوهر ، وكل شيء ماعدا الجوهر « يتقدم بشيء آخر ، وعن طريقه يمكن ادراكه » وعلى ذلك فليس ثمة شيء خارج الجوهر .

وليس الجوهر لامتناهيا في كونه كل ما هو موجود فحسب بل هو لامتناه في كونه كذلك ظاهرا في صفات لامتناهية، كل صفة منها تتبدى فيما لا نهاية له من «حالات» تكون موجودة « في الجوهر ومتصورة به » تحت واحدة من صفاته. غير أننا لا نعلم من بين العدد اللامتناهي من الصفات الا اثنتين هما الفكر والامتداد ، وعلى الرغم من تعريف الصفات بأنها «ما يدركه العقل عن الجوهر» فهي ليست عقلية وانما هي مدركة عن الجوهر ، وهي مدركة عن الجوهر كما لو كانت امتدادا لمهيتها ، ولقد افترض الفلاسفة خطأ أن الفكر والامتداد جوهران وعلى ذلك خلقوا لأنفسهم بأنفسهم مشكلة هي كيف يفسرون الرابطة بين الأشياء التي « ليس بينها شيء مشترك ، ولهذا فلا يمكن تصور أحدها خلال تصور الآخر » (الأخلاق ، الجزء الأول ، البديهية الخامسة) . والفكر والامتداد صفتان من صفات الجوهر الواحد ، وهما لا يتفاعلان بل يتشكل كل منهما في صور لامتناهية من حالات تتزامن في الحدوث ، وأهم حالات « المعية في الحدوث » نجدها في الكائنات البشرية حيث تتوازي الأحداث العقلية مع الأحداث الجسدية ؛ وما العقل الا « فكرة الجسد » .

ومجموعة الحالات الامتدادية هي ما تكون الكون في مجمله ، وهي تدرس على مستويات مختلفة في علوم الهندسة والميكانيكا والأحياء ، ففي الهندسة تستخدم أفكار النقطة والخط والسطح ، وفي الميكانيكا تدرس الأجسام الصغيرة والحركة والسكون ، وفي الأحياء تكون فكرة النزوع فكرة أساسية فهي « الجهد الذي يحافظ به كل جسم على وجوده الخاص » وهو في الأجسام البشرية جهد

وسياقه الصحيح هو أن مثل ذلك الإدراك الحسي والتخيل ان هما الا حالتان من حالات الجسم وليس بأجزاء في نسق الأفكار . وما الخطأ دائما الا نقص في المعرفة وخلط في الأفكار لا يرى على أنه خلط ، أما العلاقات الغامضة الدلالة فهي من قبيل كلمة « انسان » و « حصان » التي تمثل على نحو مبهم عددا كبيرا من الجزئيات ، وذلك بخلاف كلمة « بطرس » التي تمثل على نحو واضح فردا له عقل وبدن في مكان بعينه من النظام المكان زمني ؛ « فانسان » لا مكان لها في نسق الأفكار ، أما « بطرس » فقد يفهم على أنه كائن ذو عقل وجسم في نسق الأجسام - أو الأجسام ذات العقول - المتفاعلة .

ويتألف كتاب « الأخلاق » من نسق من التعريفات والبديهيات والنظريات ، والتعريفات في الجزء الأول أساسية وليست مشتقة من أية تصورات أساسية أخرى ، وهي مترابطة ومأخوذة معا كما أنها تشكل أساسا لعلم اللاهوت العقلي وعلوم العالمين المادى والعقلي . ولقد عرف الجوهر بأنه « ما هو في ذاته ومتصور بذاته » ، وعرفت الصفة بأنها « ما يدركه العقل عن الجوهر كما لو كان . يؤلف ماهيته » ، والتعريف السادس يعادل بين « الله » وبين « الجوهر المؤلف من الصفات اللامتناهية » وهذه التعريفات مأخوذة مع البديهييتين ٣ ، ٤ تنتج فكرة الله على أنه واحد ، لا متناه ، موجود بالضرورة ، يحتوى على الوجود كله ، وهو العلة الوحيدة لكل شيء موجود . والبديهية ٣ هي بديهية العلية ، والبديهية ٤ تعطينا المعنى الخاص « للعلة » عند سبينوزا « فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة وتتضمنها » وهذا معناه أن العلاقة العلية عند سبينوزا هي علاقة المقدمة والنتيجة ، ولما كان الجوهر متصورا بذاته فهو علة ذاته ، أى أنه يوجد نفسه بنفسه وبهذا يكون موجودا بالضرورة . ولا يمكن أن يكون هناك وجودان من هذا القبيل اذ لو كان هناك وجودان

محبوب أحيانا بالوعى وذلك حينما يسمى بالرغبة. وان هذه العلوم لتقوم على أساس ثابت هو فكرة الجوهر الميتافيزيقية تحت صفة الامتداد. ولم يقدم لنا سبينوزا بسطا لهذا التصوير تحت صفة الفكر كالذى قدمه بالنسبة لصفة الامتداد ؛ بيد أن ذلك هو ما كان سبينوزا يأمل فى اعداده ، ففى المدخل الى الجزء الثالث يقول « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » وتاما كما أن الجسم البشرى يوصف على أساس « الأجسام الصغيرة » التى يتفاعل بعضها مع بعض فتتحدد حركاتها بالحركات السابقة عليها ، فكذلك العقل البشرى يوصف على أساس الفعل والانفعال والأفكار الكاملة ، كما يوصف الحادث العقلى على أساس الحادث السابق عليه . وماهية الفرد هى فى نزوعه ، وتماسك أجزاء الجسم يقابله وعى العقل بوحدته الخاصة به وباتحاده مع الجسم .

ويمكن التعبير عن الفروق بين الأجسام البسيطة بدرجات من الحركة والسكون ، كما يمكن التعبير عن الأجسام المركبة بحركتها وسكونها مضافا اليهما حركة أجزائها وسكونها ، أما الفروق بين العقول فيمكن أن يعبر عنها بدرجات الكمال والوضوح اللذين لأفكارها . والانسان الذى تكون أفكاره واضحة هو الذى يقال عنه انه حر وفعال بالمعنى الذى تكون فيه أسباب أفعاله داخل طبيعته الخاصة بقدر ما تسمح بذلك طبيعته المتناهية ، ذلك أن أسباب الفعل لاي كائن متناه محال أن تكون كلها موجودة فى طبيعته الخاصة ، فجسمه جزء من نظام مكون من أجسام متفاعلة ، وفى جميع تفاعلاته مع غيره من الأجسام تكون حالته هى حصيلة الأثر الذى ينجم عن طبيعته الخاصة وطبائع الأجسام التى تفعل فيه . والانسان الحر تكون لديه فكرة تامة عن حالته الخاصة اذ يتصورها فى مثل هذه الحصيلة من مجموع الأثر ، وعلى الرغم من أنها قد تكون حالة مؤلمة ، فان الانفعال الملائم يكون هو انفعال الفرح لأن الألم سيبدو له واقعا

موقعه الصحيح . وإذا كان الألم قد نتج عن فعل كائن بشرى آخر فان الانسان الحر سوف لا يلومه ولا يكرهه ، فالحب هو « الفرح مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » و « الكراهية هى الحزن مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » والانسان الحر الذى ينظر الى جميع الناس على أنهم أجزاء من النظام الجبرى لا يشعر الا بالنشوة ازاء معرفته حتى ليستحيل عليه كراهية أحد من الناس .

والفكرة الهامة فى تفسير الأفعال الانسانية كما فى تفسير أى حادث آخر هى فكرة السبب وليست فكرة الغاية ، والمثال الأثير لدى سبينوزا على الخطأ هو اعتقادنا فى حرية الارادة ؛ فالانسان يكون على وعى « بأفعاله » بيد أنه يكون جاهلا بأسباب هذه الأفعال ، ولهذا تراه يقول انه قد اختار حرا أن يفعل على هذا النحو لكن هذه العبارة ليست سوى اسم لحالة الغموض التى تكتنف أسباب « أفعالنا » فتجعلها خفية علينا الى حد كبير ، وقد وضعنا كلمة « الفعل » بين قوسين لأن الناس الذين تكون أفكارهم غامضة وقاصرة تسمى فى الاصطلاح الاسبينوزى « انفعالات » ، والتفسيرات الخاصة بأفعال أمثال أولئك الناس انما يبحث عنها فى الظروف المحيطة بتلك الأفعال لا فى طبيعتها الخاصة . وهناك ثلاثة انفعالات أولية هى : الرغبة التى هى النزوع، والفرح الذى هو انتقال الكائن العضوى الى حالة أعلى من حالات الكمال ، والحزن الذى هو انتقال الى حالة أدنى ؛ وتتركب من هذه الانفعالات الثلاثة جميع الانفعالات الأخرى ، فضلا عن أفكارنا عن الأشياء التى قد تكون متصلة بطريقة ملائمة أو غير ملائمة . ولأن ينتقل الانسان الى مرحلة أعلى أو أدنى من مراحل الكمال ليس معناه أن يصبح أفضل أو أسوأ بالمعنى الأخلاقى ، بل معناه أن يكون أكثر أو أقل فاعلية ؛ فالانسان ذو الأفكار القاصرة انسان سلبى لأن ما يفعله يعتمد على ما يحدث له لا على حقيقة طبيعته كما هى ، فهو « أقل فى مراتب الحقيقة » من الانسان الفعال ،

وشخصيته تكون كأنها الظل ولا تجد التعبير عنها في حياته .

وأن النظام الاجتماعي يكون كذلك حسنا اذا حقق للمواطنين الذين يعيشون في ظله امنا ، وقوى « حقهم الطبيعي في أن يعيشوا ويعملوا بغير اضرار بانفسهم أو بالآخرين » ؛ وما دام الناس يتفاوتون كمالاتهم فتفاوتا فيه كل درجات الكمال كان لابد لبعضهم أن يطيعوا أولى الأمر ، ولهذا كان من أهم الأشياء بالنسبة الى رجال اللاهوت والقادة المدنيين أن يفهموا شروط الحياة الفاضلة .

ولئن كان الاستياء لا يليق بالنسبة الى الناس فهو أكثر ألف مرة في عدم لياقته بالنسبة الى الله ، فالله فوق الخير والشر ، وعلى الرغم من أنه علة الكائنات الكاملة والناقصة على السواء فإن قدرته ظاهرة في كليهما على حد سواء ، والعاجز بدنيا أو عقليا انما يكون على ما هو عليه بسبب المكان الذي يحتله في نظام الكون ، فالله لم يحاول ثم أخفق في أن يخلق انسانا كاملا « فالمادة بالنسبة له لم تكن تعوزه لخلق كل شيء من أعلى الى أدنى درجة من درجات الكمال ، أو لكي نتكلم بطريقة أكثر صوابا نقول ان القوانين الخاصة بطبيعته كانت من الكثرة بحيث تكفى لخلق كل شيء يمكن أن يتصوره العقل اللانهائي » (الأخلاق ، الجزء الأول ، التذييل) فيجوز للرجل الحر أن يحب مثل ذلك الله وأن يعبد ، وهو الرجل الذي يرى أنه من غير اللائق أن يتوقع من الله أن يجبه في مقابل ذلك وأن يهتم باحتياجاته وبتعيين ما يحق له من ثواب وما يحق عليه من عقاب . فالانسان الذي يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى ، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم اذا ما فكرنا بطريقة كاملة ، لاننا عندئذ قد نفكر في أفكار الله ونشارك الله في غبطته بمعرفة ذاته ، أي أن نشارك في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ؛ وإلى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا .

ستروسن، بيتر فردريك : (١٩١٩ -)
زميل بكلية الجامعة بأكسفورد، شهر أكثر ما شهر

ونظرية سبينوزا في الأخلاق - بناء على ذلك -
نظرية نسبية وطبيعية ، « فنحن نسمى خيرا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا » (الأخلاق ، الجزء ٤ ، احالة ١) أما هو في ذاته فليس خيرا ولا شرا ، وترى الانسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطا ملائما بما يزيد من مقدرته على الفعل ، أما الانسان السلبي فيربطها بما يرى خطأ - أنه وسيلة لتحقيق أغراضه ، اذ أنه بهذا انما يضع الانفعال في غير موضعه رابطا اياه بالأشياء بدلا من أن يراه في موضعه الصحيح في جوانب حياته العقلية المتصلة اتصالا عليا بعضها مع بعض ؛ والمدح والذم متساويان في عدم انطباقهما على الفعل الانساني على الرغم من أنهما قد يستخدمان على أنهما سببان في التأثير على أفعال أولئك الذين تقع علينا مسئولية سلوكهم . وليس للرجال الأحرار ما هو أنفع من الحياة في مجتمع من رجال أحرار ، وعلى ذلك فان « الانسان الخير » عند سبينوزا سيكون خيرا بالمعنى المألوف لهذا الكلمة ، فهو سيحاول بطبيعته أن يعمل على أن يكون الآخرون أحرارا وحكماء ، مراعىا في ذلك أن الكراهية والنفور لا يجديان في معاملة الناس كما انهما لا يجديان في علاقتنا مع الصخور والأحجار. وهو يعلم أن الشيء الوحيد الذي يستحق أن يسعى اليه هو المعرفة ، وأن تحصيلها في صحبة الآخرين أفضل له من تحصيلها وهو منعزل ، ولكنه يعلم أيضا أن كل كائن آخر له نزوعه الخاص به ولا يهم ما قد يكون مخطئا فيه من أفكار عن كيف يكون من الأفضل له أن « يبقى على حياته » اذ أن حقه في الابقاء على حياته مساو لحق الرجل الحكيم في ذلك ، ولهذا ترى الرجل الحكيم متسامحا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر سواء في السياسة أو في الدين . وهو يرى أن العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة ،

هو أننا بقولنا عن شيء ما أنه خير فأنما نعني أننا راضون عنه ، ونحاول أن نجعل الآخرين يحسون ازاءه بنفس الرضى . ويذهب ستيفنسون كذلك الى أننا فى مجرى الحديث الأخلاقى نستطيع أن نقوم بمحاولة استمالة الآخرين لكى يتفقوا معنا بيد أن الدليل المنطقى لا يجوز تطبيقه على مثل ذلك الحديث ؛ ولا شك فى أن الكتاب بمثابة الشرح الكلاسى للمذهب الانفعالى فى الأخلاق . ويبحث ستيفنسون عن « التعريفات الاقناعية » المنشورة فى مجلة « عقل » Mind كان له كذلك تأثير كبير ؛ ففيه يحاول ستيفنسون أن يدل على أن التعريف غالبا ما يكون محاولة مستترة لوضع الشيء المعروف فى عبارة مقنعة أو غير مقنعة . ولقد كتب ستيفنسون كذلك عددا من البحوث فى علم الجمال ، وعلى الرغم من أن كتابته تجرى مع تيار التراث الأمريكى الا أنها تدل بوضوح على تأثره بالفترة التى قضاها دارسا بجامعة كيمبردج بانجلترا عندما كان فتجنشتين يدرس هناك .

سدجويك ، هنرى : (١٨٢٨ - ١٩٠٠)
فيلسوف انجليزى ، استاذ كرسى نايتبرج للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٨٣ حتى وفاته ؛ كان طوال حياته الرشيدة يمثل رجل كيمبردج ، وكان نتاجا يحمل طابع تلك الجامعة بأكمل معانيه . كتب فى الاقتصاد كما كتب فى الفلسفة وكان عضوا مؤسسا لجمعية البحث فى الروحانيات كما كان أول رئيس لها .

والكتاب الذى يذكر به سدجويك هو « منهج علم الأخلاق » الذى نشر فى عام ١٨٧٤ ولكنه نفع ووسع فى الطبقات التالية ، وفيه اتخذ سدجويك موقف مذهب اللذة فى المنفعة ولكن بعد أن تعرف على جوانب المشكلات الأخلاقية المتعددة تعرفا أكثر وضوحا ؛ وبعد أن عالج المشكلات التى أثرت معالجة أكثر احترافا عما هو شائع . فبعد أن أنكر سدجويك امكان تعريف المصطلحات الأخلاقية بمصطلحات غير أخلاقية مضى فى قوله

بما افه فى فلسفة المنطق ، وفى كتابه « مدخل الى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ناقش طبيعة المنطق الصورى العامة ، مهتما بصفة خاصة بعلاقة النظم الصورية بما يجرى به الحديث العادى فى لغته « غير الصورية » ؛ وبصفة عامة اتجهت هذه المناقشة الى اظهار أن الهوية بين الكلام الصورى واللاصورى أوسع مما يظن أصحاب الدراسات التقليدية عن طبيعة المنطق . وفى بحثين مهمين عن « الصدق » نقد ستروسن نظريات الصديق السيمية والتطابقية ، وبسط وجهة النظر القائلة بأن قولنا عن جملة أنها « صادقة » لا يؤدي مهمة تقريرية ولا وصفية ، بل يستخدم ليؤدى فعل اثبات أو تأييد بالنسبة لعبارة ما . وفى بحث له بعنوان « فى الاشارة » نقد ستروسن نظرية وصل الشهيرة الخاصة بالمبارات الوصفية ذاهبا الى أن عبارة مثل « ملك فرنسا الحالى أصلع » تسبق بفرض تفرضه هو وجود ملك فرنسا أكثر مما تقرر ذلك الوجود . وأحدث كتب ستروسن هو كتاب « الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية » ١٩٥٩ ، وفيه يدرس الوسائل التى تميز بها الأشياء الفردية بكل صنفها تمييزا فعليا ، ويخلص الى أن تعيين موقع الأجسام المكانية والزمانى أساسى بالنسبة الى جميع ما لدينا من وسائل لتعيين موقع جميع أنواع الأشياء . وهو يسمى هذه الدراسة بالميتافيزيقا الوصفية فى مقابل الميتافيزيقا التأملية ، وهى فى رأى ستروسن تعنى عناية كبرى باقامة مذاهب تصورية جديدة .

ستيفنسون ، تشارلس لزللى : (١٩٠٨ -)
فيلسوف أمريكى واستاذ بجامعة ميتشجان ، يعرف أحسن ما يعرف بكتابه « الأخلاق واللغة » (١٩٤٤) الذى يقدم فيه شرحا مفصلا للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية . وهو رأى ألمع اليه هيوم وذكره اجمالا الوضعيون المناطقة ، لكنه لم يسبق له أن لاقى مثل هذه العناية فى معالجته ؛ والذى يريد أن يقوله ستيفنسون أساسا

جوهريا ؛ فهو نفى ومن القائلين بنظرية الواجب ، وهو أناى ومن القائلين بمذهب التعميم الذى يشمل العالم كله . ولم يستطع أحد أن يتقبل هذا الوضع كما عرضه سدجويك ، لكن اعترافه النافذ الصريح بفضائل الآراء المتعارضة هو الذى يعطى الكتاب الكثير من قيمته .

سقراط : (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد)
فيلسوف يونانى من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا الا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، وأن هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونون عن المؤرخين المدققين ذوى الضمائر من أمثال ثيوكديدس . ولم يترك سقراط كتابات خاصة به وربما لم يكتب شيئا على الإطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والحاطة قد جاءت عن طريق أرسطوفان وأكسانوفان وأفلاطون ممن عاشوا فى هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره ، أو عن طريق أرسطو الذى ولد على الأرجح بعد حوالى ثلاثة عشر عاما من العام الذى ، تبعا لرواية أفلاطون ، حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت « لافساده للشبان وعدم اعتقاده فى آلهة المدينة » .

١ - شهادة أرسطوفان : ان الحقيقة الوحيدة التى يشترك فيها جميع هؤلاء الكتاب الأربعة هى أنه كان يوجد هناك فيلسوف يسمى سقراط ، وأما ما عدا ذلك فان صورة سقراط كما يقدمها أرسطوفان فى مسرحية « السحب » لأبد من رفضها رفضا باتا لأنها لا تحتوى على شئ يتفق مع أقوال الثلاثة الآخرين ولا على شئ شخصى أو غير مألوف ، بل تكاد تبدو على العكس من ذلك هى نفسها الفكرة العامة عن السوفسطائى فى ذلك الوقت خلع عليها اسم « سقراط » ثم قنعت بقناع يشبه الملامح التى أجمع القائلون على أنها هى ملامح سقراط الحقيقى .

٢ - شهادة أكسانوفان : لدينا « ذكريات سقراط » لأكسانوفان وهو كتاب يقع فى حوالى ١٨٠ صفحة ، ويحتوى أساسا على محاورات قصيرة

بأن الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقى قبل مؤداه « أننا ينبغي أن نسعى الى اللذة » لأن اللذة هى الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى فى الأخلاق إنما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغي أن تعالج معالجة متشابهة وأن « الخير لاى فرد من الأفراد ليس بذى أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المائل له بالنسبة الى أى فرد آخر » . ومن هذه النقاط الأساسية يستخرج سدجويك مبدأ الاحسان ومؤداه أن « كل فرد ملزم أخلاقيا بأن يراعى الخير الخاص بأى فرد آخر بمقدار ما يراعى الخير الخاص به » ، وعند سدجويك أن الناس فى مجال العمل إنما يتأثرون فى أخلاقهم بقواعد السلوك لا بمبادئ عامة هى مبادئ مذهب اللذة العامة . وهو نفسه راغب فى قبول هذه القواعد السلوكية على أساس أنها وسائل تؤدي الى الغاية النفعية ، لكن هذا الموقف يعقده أن سدجويك وجد نفسه مضطرا لأن يسلم بالمبدأ القائل بأنه « ليس من المعقول بالنسبة لى أن أضحي بسعادتي من أجل غاية أخرى » اذ أنه مبدأ يراه واضحا بذاته ، وهو نفسه مذهب الأثرة العقل فى الأخلاق . وكان سدجويك على وعى تام بالمباينة الظاهرة بين هذا المبدأ وبين المبدأ الآخر ، وأعنى به مذهب اللذة العامة الذى هو الشق الثانى الذى يدافع عنه ، وهو يرى أن هذه المباينة هى المشكلة الأساسية فى الأخلاق ، ولكنه يعود فيجد نفسه غير قادر على أن ينكر فى اخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالاحسان . وهل يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والاحسان العام لا يكون بينهما تعارض قط ، وإنما نستطيع أن نتبع مبدأ الاحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلى الخاص بمذهب الأثرة ، وهكذا يحاول سدجويك فى حرصه على أن يصون أوجه الحياة الأخلاقية كلها ، يحاول التقريب بين عدد من المواقف التى ينظر اليها عادة على أنها متعارضة تعارضا



سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م).

- ٣ - أنه بحث عن الماهية أو عن « ما هو الشيء » .
- ٤ - أنه سعى الى الاستدلال القياسي ، وهذا معناه أن يحصل على البراهين اليقينية .
- ٥ - أنه استخدم أيضا الأدلة الاستقرائية.
- ٦ - أنه لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة في وجودها .

وسادس هذه النقاط التي ناقضها أفلاطون سوف ننظر فيها قرب نهاية هذا المقال ، أما النقاط الخمس الأخرى فقد أيدها أفلاطون تأييدا قويا ولم يناقضها أكسانوفان ونتيجة لذلك يحسن بنا قبولها .

- ٤ - شهادة أفلاطون : وصورة سقراط كما رسمها أفلاطون هي الى حد كبير أكثر الصور غزارة وشمولا ، وسقراط هو المتحدث الرئيسي في محاورات أفلاطون الأولى والوسيط حيث تدور محادثته حول طبيعة الفضيلة وحول الفضائل الجزئية وتميل الى الرأي القائل بأن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل ؛ فهو يتناول فضيلة بعينها ويسأل عما « هي » أملا أن يجد ماهيتها عن طريق تعريفها تعريفا عاما . وتراه يعرض مناقشاته في صور قياسية ، وهي أدلة اذا ما وضعت فيها مقدمتان معا لزمتهما قضية جديدة هي النتيجة ، وغالبا ما يؤيد احدي المقدمتين بدليل استقرائي يستمد من حالات مماثلة ، وهكذا تتفق رواية أفلاطون اتفاقا رائعا مع رواية أرسطو .

على أن رواية أفلاطون تتناول جوانب أكثر بكثير من الجوانب القليلة التي تقدمها لنا رواية أرسطو ، هذا الى أن أرسطو لا يعدنا لتقبل الحقيقة الغريبة التي هي أن سقراط الأفلاطوني يستخدم استقراءاته وأقيسته دائما ضد التعريفات المقترحة للفضائل التي يسعى في طلب ماهيتها لا في صالحها . وإن محادثته لتتخذ صورة توجيه الأسئلة الى مجيب واحد ، حيث يظهر في هذه

مسئلة بين سقراط ومختلف الأفراد الآخرين يقول أكسانوفان انه كان حاضرا في بعضها ، وكذلك يحتوى الكتاب على « دفاع سقراط » وهو عبارة عن تقرير قصير عن المحاكمة التي لا يزعم أكسانوفان على أية حال أنه قد حضرها ، وعلى فصل « في الاقتصاديات » وفيه يناقش سقراط تدبير المنزل ، ويحتوى على « المأدبة » وفيها يصور حفلا كان سقراط حاضرا فيه . وعلى الرغم من أن أكسانوفان كان مؤرخا جادا في بعض مؤلفاته الأخرى ، إلا أنه من الواضح تماما أن كتاباته السقراطية قصص خيالية تجسد شذرات من الحق ، وترقى الى أن تشبه الحقيقة بفضل الحيلة التي لجأ إليها الراوى بقوله « لقد كنت موجودا هناك » فلا ينبغي تصديقها الا حيث تتفق مع ما يقوله أفلاطون وأرسطو .

- ٣ - شهادة أرسطو : ويعطينا أرسطو الذى حاول من حين لآخر أن يكون مؤرخا للفلسفة ، أكثر الروايات رجحانا عن فكر سقراط :

شغل سقراط نفسه بمكارم الأخلاق حتى أصبح في هذا المجال أول من أثار مشكلة التعريف التام . . . كان طبيعيا أن يبحث سقراط عن الماهية لأنه كان يسعى الى استدلال قياسي ، و « طبيعة الشيء في حقيقته » هي نقطة البدء في الاستدلالات القياسية . . . ان شيئين قد يعزيان حقا الى سقراط وهما الأدلة الاستقرائية والتعريف التام ، وكلاهما يتعلق بنقطة البدء في العلم ، بيد أن سقراط لم يجعل المعنى الكلى أو التعريفات موجودة وجودا مستقلا . (أرسطو : الميتافيزيقا ، مقال م ٤ ترجمة روس) .

وهذا يعزو الى سقراط ما يأتي :

- ١ - أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق .
- ٢ - أنه كان أول من أثار مشكلة التعريف .

شك في أن أفلاطون قد وفق في أن يجعلنا نشعر بأن شخصية سقراط كانت شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة ، ففي محاورته « المأدبة » يظهر لنا سقراط في بادئ الأمر على أنه المفكر المتعمق الذي تاه في تأمله خارج باب المضيف حتى أنه لم يعر خادم المضيف انتباها ، ثم على أنه العاشق المزعوم الذي يسهل عليه أن يحتل المقاعد القريبة من أكثر الشبان فتنة ، ثم على أنه المستجوب اللطيف لمضيفه ، ثم على أنه الشخص الذي يتسامى فلسفيا بالحلب الدينوى حتى يجعله ديننا في الجمال الذي يطلب لذاته ، ثم على أنه موضوع للثناء الجريء الموفق من قبل القبيادس الذي كان يشبهه بتثال سيلينوس القبيح الشكل الذي ينفث عما اختفى بداخله من أنواع الجمال . ويعترف أفلاطون بأنه دأب على غواية سقراط فخير بنفسه مدى قوة ضبطه لنفسه ، وهو يروى عن رباطة جأشه الهائلة وقوة احتماله في الحرب ، كما يقرر مخالفته العجيبة لكل كائن بشري آخر حيا كان أو ميتا ، وهذا كله لا حرج في تصديقه .

ويقدم لنا أفلاطون - مثلما فعل أكسانوفان - « دفاع سقراط » زاعما أنه الخطب الثلاث التي ألهاها سقراط عند محاكمته ، ويقينا أنها لم تكن طبق الأصل ، بل هي - على أحسن الفروض - تشبه شيئا بعيدا ما قيل بالفعل . ويرى البعض أن سقراط لم يدافع عن نفسه على الإطلاق ، أما الاتهام فربما كان حقا هو أن « سقراط يفسد الشبان ، ولا يعتقد في آلهة المدينة ، ويعتقد في مقدسات جديدة » . وكذلك من الجائز أن لو صوت ثلاثون محلفا بالإضافة إلى المحلفين الذين أدلوا برأى آخر لكان قد أخلى سبيله على أكثر ترجيح ، وعندئذ كان يكون المرجح أن سقراط قد اقترح على نفسه عقوبة هي ضرورة أن يطعم على نفقة الدولة ، وأنه حقا قد استبدل بذلك الاقتراح غرامة تلبية لرجاء أفلاطون وسائر الأصدقاء في ساحة المحكمة . وإذا اعتقدنا في أن سقراط كان عنيدا هكذا في اختياره « للعقوبة » بعد الحكم بادانته ، فلا بد لنا من أن

الأسئلة نمط ملحوظ للغاية ، فالسؤال الأول يطلب به التعريف ولذلك فهو لا يقبل أن يجاب عنه بنعم أو لا بل يكون موضوع شك ، أما الأسئلة التالية فتتطلب الإجابة بنعم أو لا ، وغالبا ما يكون واضحا أي هذين الجوابين يكون هو المطلوب . وبعد أن يحصل سقراط عن هذا الطريق على عدد من الإجابات غير المترابطة في الظاهر ، يضعها في قياس كما يقول أرسطو ليبين أنها تدحض إجابة مجيبه عن السؤال الأول ، وحينئذ يطلب إلى المجيب أن يجد إجابة أخرى عن السؤال الأول ، ثم يعالج الإجابة الثانية بنفس الطريقة الأولى ؛ ومن شأن هذا أن يظهر المجيب وكأنما هو يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه . على أن سقراط نفسه لا يدعى أنه يعرف الموضوع بل نراه على العكس من ذلك ينكر أنه يعرف أي شيء عنه ، بل إنه لينكر كذلك أنه كان ينوي اتهام مجيبه بالجهل فهو يقول : « ما كنت معلما لأحد قط » ، ويقول إن أسئلته - في ظنه قبل أن يسمع الإجابات عنها - قد تؤدي إلى إثبات لا إلى نفي الإجابة التي يجيب بها المجيب ، لكنه محال علينا أن نصدق في هذا الإنكار الثاني ، ولهذا يميل ضحاياها إلى أن يطلقوا عليه لفظ « الماكر » اذ يدعى أنه يعرف أقل مما يعرفونه في حين أنه يعرف أكثر مما يعرفون . وكلمة « الماكر » في اليونانية تعني « التهكم » وذلك هو الأصل في تصور التهكم على أنه وسيلة لإبلاغ ما يراد تبليغه بالفاظ تعني نقيض المراد تماما ، ويتم ذلك بصفة خاصة بأن يكون المقصود نقله معنى إيجابيا فيقول المتكلم جملة سالبة هي نفي المقصود نفيًا حرفيا .

وان في هذا النمط من أنماط الكلام لشيئا ينفر ، حتى لترى أفلاطون يعرضه من حيث هو نمط يستثير سخط فريق من الناس ؛ وهو يعرض شخصية سقراط الحارقة على أنها أيضا تنطوى على جوانب تثير التساؤل ، ألا وهي ميوله إلى الكلام عن الجنسية المثلية وإلى الأخذ بنظريات في الأخلاق تنطوى على مفارقات . وعلى كل فليس ثمة

نعتقد في أن رواية أفلاطون قد جاءت مطابقة للواقع فيما يختص بالنعمة التي روى أفلاطون أن سقراط قد خاطب بها المحكمة ، وهي نعمة فيها شمم رفيع وصلابة عزيمة .

وسألنا عما قاله سقراط فعلا في محاكمته هو غير سؤالنا عن أى الأشياء التي جعله أفلاطون يقولها صحيح في الواقع سواء قالها سقراط عندئذ أو لم يقلها ، ومن المرجح صحته كثيرا أن سقراط ، كما أجرى أفلاطون على لسانه ، قد عارض بقوة ظلم الطغاة حينما ، كما عارض ظلم الشعب حينما آخر ؛ وفي كلا الموقفين كان سقراط يجازف بحياته مجازفة كبيرة . ومن المرجح صحته كثيرا كذلك أن سقراط قد أعلن أنه قد رأى أحيانا علامة الهية غامضة ، هي نوع من الصوت الباطني الذي يمنعه أحيانا من أن يعمل شيئا كان يفكر في عمله والذي كانت نصيحته - على ما يعتقد سقراط - خيرا دائما . على أنه مما يشك فيه أن يكون سقراط قد اعتقد فعلا « أنه كان يتلقى الأمر من الله سواء عن طريق النبوءات والأحلام أو شتى الطرق التي كان القدر الإلهي يقرر بها مصير الإنسان » ، نقول انه مشكوك في أن يكون سقراط قد اعتقد في أنه موجه بهذا الطريق ليتهم الناس بالجهل عن طريق تفنيد آرائهم في أثناء استجوابهم .

وكان الهرب من السجن في أثينا من السهولة بمكان ، والغالب أن كثيرين من أولئك الذين اقترحوا على موت سقراط افترضوا أنه لابد فاعل ذلك . ولأفلاطون محاوراة قصيرة شائقة اسمها « أقریطون » يصور لنا فيها أقریطون صديق سقراط القديم وهو يتضرع اليه أن يهرب وسقراط يرفض ؛ والسبب الذي يقدمه سقراط هو أنه باختياره أن يقضى حياته في مدينته أثينا كان بمثابة من تعهد بالفعل - وإن لم يتعهد باللفظ - أن يطيع قوانين أثينا ، وهو يعتزم أن يظل مقيما على وعده .

وأخيرا يصف أفلاطون في المحاوراة الرائعة

المسماة « فيدون » المحادثة الأخيرة وموت سقراط ، بينما ينبئنا أنه هو نفسه لم يكن موجودا هناك . ولنا أن نصدق أفلاطون اذ يخبرنا بأن زوجة سقراط وأولاده زاروه في يومه الأخير ولكنهم لم يكونوا حاضرين عند موته ، وأن أصدقاءه بكوا بصوت عال عندما تجرع السم وأن سقراط الثابت الجنان وبخهم على ذلك، وأن كلماته الأخيرة كانت : « اننى يا أقریطون مدين بديك الى اسكليبيوس فهل لك أن ترد هذا الدين وأن لا تقصر في أدائه » ، وأن أقریطون أجاب : « ذلك سوف يقضى فهل لك في شئ آخر، لكن سقراط لم يجب . أما الصفحات الأخيرة من محاوراة « فيدون » فعلى درجة غير عادية من العظمة والجمال .

ويجمل بنا - على أية حال - ألا نعتقد في أن سقراط قد دافع عن النظريات التي وصفه فيها أفلاطون على أنه مدافع عنها في يومه الأخير . ففي محاوراة « فيدون » يذكر أفلاطون أن سقراط مؤمن بأن هناك حياة بعد الموت ، لكن الأرجح أن أفلاطون كان أقرب الى التاريخ فيما يتعلق بهذه النقطة في محاوراة « الدفاع » حيث جعل سقراط يتناولها على أنها سؤال مفتوح . وفي محاوراة « فيدون » يجري أفلاطون على لسان سقراط أنه مر في شبابه بفترة من الاهتمام بالمسائل الفيزيائية وربما كان قد فعل ، بيد أن الفقرة الواردة عن هذا في « فيدون » هي على الأرجح مجرد وسيلة توضيحية لوضع وجهات بعينها من النظر كل منها في مقابل الأخرى . وفي محاوراة « فيدون » يجعل أفلاطون من سقراط شارحا لنظرية المثل وأخذا بها ، وهكذا يأتي هذا القول معارضا لما قاله أرسطو من أن « سقراط لم يجعل الكليات ولا التعريفات موجودة وجودا مستقلا » . ومن المحتمل جدا أن أرسطو - على ما يقول به المانور - كان على صواب في قوله بأن نظرية المثل من ابتكار أفلاطون؛ فلقد كانت هذه النظرية بمثابة خطوة طبيعية الى الأمام بعد التعريف السقراطي ولكنها لم تكن أبدا شيئا مما عرض لسقراط

نفسه ، ولقد قدمها أفلاطون في محاورته « فيدون » على سبيل أن يهدى بها الى سقراط ثمار التعليم السقراطي لا على أنها تسجيل لذلك التعليم نفسه .

والقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطوني تتمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى ، وفي تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل ، وأن سقراط ليؤثر فينا ، أكثر من أى شخص آخر ممن روت الكتب أنباءهم بالأهمية الكبرى لأن تفكر أسلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا . ولتحقيق هذه الغاية دعانا الى تعقب معارفنا الى النقط التي منها بدأت ، والى استعراض الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط ؛ ودعانا الى أن نقبل مختارين على تعقب الحجاج الى حيث ينتهى بنا مهما يكن ، والى أن نعلن عن أفكارنا إعلانا صريحا على الملأ ، وأن ندعو الآخرين الى نقد أفكارنا ، وأن نكون على استعداد أن نعاود النظر فى تلك الأفكار ، وأن تجيء أفعالنا - فى الوقت نفسه - طبقا لاعتقاداتنا الراهنة . والواقع أن محاوره الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل ، كما قد جعلت الأنجيل من المسيح الشهيد الأول للإيمان .

سكوت ، جون دونس : (حوالى ١٢٦٦ - ١٣٠٨) ولد فى اسكتلندا ، ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية فى عام ١٢٨١ ، وتعلم بعد ذلك وعلم فى كل من جامعتي أكسفورد وباريس ، ومات قبل أوانه فى عام ١٣٠٨ .

له شرحان على أحكام بطرس اللباردى هما أهم مؤلفاته وقد سميا باسم المكان الذى ألقيا فيه وهما « السفر الأكسفوردى » و « المذكرات الباريسية » ، ولقد ظل فهم الطابع الصحيح لفكر سكوت معوقا فترة طويلة من الزمن بسبب ما نسب اليه مؤخرا من كتاب « التأملات النظرية والنحوية » وهو نسب منحول .

يمزج سكوت بين تقبل النظرية الارسطية المطبوعة بطابع أرسطو فى المعرفة ، تلك التى تختص بطبيعة الأشياء المادية وتتم بوساطة قوة العقل التجريدية ، وبين النظرة الفرنسيسكانية التى هى أكثر انطباعا بطابعهم ، من أن الروح جوهر قائم بذاته ؛ ومن ثم جاء رأيهم فى قوى الادراك التى ليست قاصرة على الحقيقة الحسية ، بل هى قادرة على فهم المدى الكلى للوجود . وأن المزج الدقيق بين هذين الاتجاهين المختلفين لهو الذى أكسب سكوت لقب « الأستاذ الدقيق » ، كما أنه هو الذى يفسر مواقفه الميتافيزيقية المميزة.

ويبرهن سكوت على أن الموضوع الصحيح للتأمل الفلسفى هو الحقيقة أو الوجود غير محدد بأى نوع من أنواع التحديدات التى تقصره على حال واحدة (مثل الوجود اللامتناهى أو الله) دون غيرها (مثل الوجود الحسى) . بيد أن العقل البشرى مقيّد فى محاولته اقامة الميتافيزيقا باضطراره أن يستمد معرفته من المحسوس ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا هى علم مجرد عن الماهيات يقوم فى مجال الوجود الموحد الذى ان تمايزت جوانبه فعلى أساس الفروق الصورية . وهذه الفروق لا تبلغ أن تكون فروقا فعلية ولكنها ليست مجرد نتائج للنشاط العقلى ، أما الفروق الفعلية أو الوجود المادى الذى نحن على علم به فيفسره فى النهاية ضرب من الإشارة يعبر عنه قولنا « هذا ».

وليس من شك فى أن سكوت نفسه كان مفكرا عميقا قديرا ، لكن حدث على أيدي أتباعه ممن كانوا أقل منه اقتدارا أن تدهور « مذهبه الصورى » الى ثرثرة كلامية لا تنتهى كانت ذات أثر بعيد فى انهيار التفكير المدرسى .

سنيكا ، لوسيوس أنيوس : (حوالى ٥ قبل الميلاد - ٦٥ بعد الميلاد) ولد فى قرطبة بإسبانيا ، وهو رواقى روماني تحول من شهرة فلسفية وخطابية خطيرة فى عهد كاليجولا، الى نفى فى عهد كلوديوس ؛ وارتفع من مؤدب ثرى لثيرون الذى



سکوت، جون دونس (ح ۱۲۶۶ - ۱۳۰۸).



سنيكا، لوسيوس أنيوس (ح ٥ ق.م - ٦٥ م).

وانما كانت تعنى شيئا يشبه ما تعنيه كلمة «الاستاذ» ولم يكن السوفسطائى معنيا بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك فى أنه من الخطأ التام أن ننظر الى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية ، نعم ان بعض السوفسطائيين من امثال بروتاجوراس كانوا فى الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، الا أن بعضهم الآخر قد قصر نفسه قصرا يوشك أن يكون تاما على الخطابة . وادى انشاء المراكز الدائمة للتعليم العالى مثل مدارس افلاطون وأرسطو وايزوقراطس (وكل أولئك كانوا سوفسطائيين فى أعين العامة)، أقول ان انشاء تلك المراكز الدائمة أدى الى اختفاء السوفسطائيين فى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد .

وترجع الزرية التى تلصق اليوم بكلمة « سوفسطائى » الى الدعاية الماهرة التى شنّها افلاطون وأرسطو ضد منافسيهما من السوفسطائيين ؛ وكان الاتهام الأساسى أن السوفسطائيين زعموا أنهم يعلمون المعرفة بينما كانوا يقومون بتدريس فن النجاح فى الحياة وهو أمر أدى الى التهاون فى القيم العليا . ومع أن هذه الاتهامات تنطوى بغير شك على بعض الحق ، فإن دفاع السوفسطائيين الحار الذى ورد فى كتاب جروت عن « تاريخ اليونان » لا يزال جديرا بالقراءة .

ومن بين السوفسطائيين ذوى الأسماء المعروفة ؛ بروتاجوراس ، وجورجياس ، وبروديقوس ، وهيباس ، وانتيفون ، وترايماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس .

سيجيح البراباني : (١٢٣٥ - ٤٠ الى ١٢٨١ - ٨٤) فيلسوف فرنسى كان مع بوثيوس (بويس) الداشى وبرنييه من نيفل الذين هم أئمة فيما يسمى بالرشديين اللاتينيين ، وكان هؤلاء الرجال أعضاء فى كلية الآداب بجامعة باريس ، وزعموا أنهم فلاسفة خلص من مدرسة

جعله موضع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا . كان فى الأصل من أتباع أقرسيبيوس، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبيوس ، غير أن مؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقة عرضها . ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أدواته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبراطورية الرومانية . ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله القبطية المتناقضة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والمثالية الرواقية من ناحية أخرى . وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحية السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنواذعه الأخلاقية الخاصة، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهب الرواقى أكثر مما شكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب .

السوفسطائيون : كان التعليم التقليدى فى بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التى كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية . وفى الأوساط الاجتماعية الأكثر تهديبا فى القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة الى مزيد من التعليم الذى يعادل ما لدينا من تعليم عال . ثانوى وجامعى . وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالى ، فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد الى بلد يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فى الخطابة وفن النجاح فى الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة سوفسطائى فى الأصل من الفاظ التحقير بأى معنى من المعانى ،

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى . ولقد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان - وهو التمييز الذى قال به ابن رشد - ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد وابن سينا. وبعض نظرياتهم - مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السماوية - كانت تتعارض تعارضاً مباشراً مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية. وقد أدينّت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠ ثم أدينّت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادئ مع ايمانهم بصدق الوحي . ولقد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعدته الخاص الذى مسه الجنون .

(ش)

الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلنستية - الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار: (١) البيرونية (فى أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون وفسرها تلميذه تيمون . (٢) الأكاديمية الوسطى والجديدة (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) ويمثلها أرقاسيلاوس وكارنيادس وكليتماخوس وفيلون اللارسي . (٣) البيرونية الجديدة عند اينسيديموس وأجريبيا (من القرن الأول قبل الميلاد) .

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الاستمولوجى على جميع الفلسفات التى كانت دوجماتيقية، أى التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة ؛ فقال الشكاك انه لا يبدو هناك طريق للنفاذ خلال « الظواهر » الى معرفة الأشياء الخارجية ، ففى وسعنا أن نتبين كيف أن الادراك

ومع ذلك فقد كانت النتيجة الأخلاقية لرباطة الجأش عند بيرون الايليسى (حوالى ٣٦٠ - ٢٧٠ قبل الميلاد) هى الينبوع الرئيسى فى فلسفته ، فذلك هدف يمثل عصره المضطرب وتكمن طرافة بيرون فى المنهج الذى حاول بوساطته أن يصل الى هذه النتيجة ، وذلك أنه اذا لم تكن لدينا وسيلة للوصول الى المعرفة فلا يمكن أن نقول عن شيء ما انه كذا وليس كذا، ولا يمكن أن نحكم بأن حجة ما أكثر يقيناً من نقيضها . ولما كان المثير الخارجى للاعتقاد والرغبة والعاطفة قد انفصل عنا على هذا النحو فقد نتج عن ذلك عدم الاكتراث من ناحيتنا ، ومن ثم سكينه النفس ؛ وبهذا يصبح الانسان بلا مرشد الى العمل أفضل مما ترشده العادة والعرف .

ولقد وهنت البيرونية أمام مذهب الشك الجدل الذى جاءت به الأكاديمية الوسطى والجديدة، وكان بمثابة طعنة منطقية وجهت فى الأصل الى النظرية الرواقية فى المعرفة ، تلك التى ذهبت الى أن الادراكات الحسية الخاصة الناشئة عن الأشياء الواقعية تتطابق مع هذه الأشياء تطابقاً تاماً وعلى نمط لم يكن يمكن معه أن تنشأ على نحو آخر ، ولذلك فهى تفرض نفسها على الرجل الحكيم فرضاً

لا سبيل الى مقاومته . ولقد أثبت أرقاسيلاوس البيتانى (٣١٥ - ٢٤١ / ٢٤٠ قبل الميلاد) أن ذلك يجب أن يعتمد على الحكم الذى لا معيار له ، وأنه ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الإدراكات الصحيحة والباطلة ، وأن هذه الأخيرة ربما تكون مثل الأولى فى كونها تفرض نفسها فرضا لا سبيل الى مقاومته . ولقد ذهب أرقاسيلاوس الى انكار امكان تصور أى شئ ، وكذلك الى انكار امكان المعرفة . ويبدو أنه كان أقل اهتماما بالأخلاق ولكنه ذهب الى أن اليقين ليس ضروريا للعمل ، وحسبنا معيارا للصدق أن ندافع دفاعا معقولا عما نفعل . ولقد اصطنع أرقاسيلاوس فى التعليم القاعدة الرئيسية عند الشكاك وهى النظر بلا تحيز لكلا جانبي الموضوع المطروح للبحث ، وإذا كان مذهبه فى الشك قد وجد له جذورا عند كل من سقراط وبرون ، فليس من اليسير أن نرى كيف كان تعليم أفلاطون متسقا مع أفكاره ؛ أما كارنيادس القورينى (٢١٤/٢١٣ - ١٢٩/٨ قبل الميلاد) فهو أكثر الشكاك رسوخا ، ولقد طور ونسق الهجوم على القطعية ، فبما قد كان لديه من ثروة فى المعية الحجة التى يقيمها ضد امكان القول بأن الانطباعات الحسية يمكن التمييز فيها بين الباطل منها والصحيح، وضد القدرة على القيام بأية عملية عقلية لأنها ما دامت قائمة على الاحساس فهى تفقد ما لديها من يقين لفقدان هذا اليقين من الاحساس ، ولكيلا يقتصر على مجرد اختبار الصدق الصورى ، قضى كارنيادس على قول الرواقين بأن الانطباعات الحسية أمر مقضى علينا بقبوله . وعن طريق النقد القائل بأن رد الكيفيات الانسانية الى الله ينطوى على تناقض ، هدم كارنيادس ما قالت به الرواقية من لاهوت مشبه مؤكدا ضرورة حرية الإرادة فى الفعل الأخلاقى ؛ كما هاجم عن طريق تمييزه بين العلية المتتابع نظريات التنبؤ بالغيب والعناية الالهية والقول بالقضاء والقدر . وفى عرض مذهبه لجميع الأهداف الأخلاقية أظهر كارنيادس ما ينطوى عليه الهدف الأخلاقى عند الرواقية من مشكلات

منطقية ، كما أنه فى سفارة له مشهورة الى روما عام ١٦٦/٥ أثبت نسبية الحدود الأخلاقية . وفى الحياة العملية اقترح كارنيادس نظرية فى الاحتمال لتكون مرشدا الى الفعل ، وعنده أن ثمة ثلاث مراتب من الاحتمال : المحتمل ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه وثبت صدقه . أما الأخيرة من هذه المراتب فهى الحالة العليا من الاعتقاد التى يمكن بلوغها عندما يصاغ نسق شامل من الأفكار المتصلة المتفقة بعضها مع بعض اتفاقا منطقيا ؛ فقد يظن انسان أنه يرى ثعبانا فى غرفة مظلمة ، لكنه بعد التمييز يعتقد أنه حبل ملفوف مستندا فى ذلك الى اتساق الشواهد الدالة على ذلك الرأى . هذا ولم يخلف كارنيادس كتابات ولكن خليفته الفزير الانتاج كليتوماخوس القرطاجنى عرض مذهبه عرضا كاملا ، وكان فيلون اللارسى ما يزال مستمسكا بمذهب الشك فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكن خليفته انتيوخوس الاسقالونى أحال الاكاديمية الى مذهب تلفيقى قبل فيما قبله آراء الرواقين .

ولقد تدفقت حركة الشك تدفقا عنيفا خارج الاكاديمية فى القرنين أو القرون الثلاثة التالية ، واستهدف المذهب الجديد مجازة الحدود التى وقفت عندها الاكاديمية ليبلغ الشك البيرونى فى صورة أكمل . فلم يكن لدى الشكاك الاكاديميين الحق فى انكار امكان المعرفة انكارا قطعيا ، وكان لابد من الامساك عن القبول حتى بالنسبة الى هذا القول نفسه . وكلمة شك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث ، على أنه من ناحية أخرى لم يكن يبدو أن ثمة أساسا حتى لابتداء الرأى ، وعلى ذلك فلم يكن فى وسع الانسان الا أن يأخذ الأشياء كما يجدها وأن يعيش على العادة والعرف والتقليد . بيد أن هؤلاء الشكاك تقبلوا التقليد الاكاديمى الخاص بالحجاج الجدلى تقبلا حسنا ، وأضافوا اليه تجريبية المدرسة الطبية التجريبية حتى أقاموا من ذلك كله نسقا كاملا من الحجاج الشكى المصنف تحت صيغ كل منها مشروح

(فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد) وهى مؤلفات
تزداد قيمتها لكونها غير مبتكرة .

ولقد كانت لذعات مذهب الشك ذات أهمية
كبيرة واضحة فى عصر سيطر عليه الفلاسفة
القطعيون من الرواقيين والأبيقوريين ، والحق أن
حركة عنيدة من الشك والبحث قصر على الاستمرار
فى اختبار صحة أى فرض من الفروض ، تبدو
أمرا جوهريا بالنسبة الى الفلسفة كلها . وبصفة
خاصة نرى أن اختبار الادراك الحسى ، والعلية ،
والاحتمالية ذات أهمية كبرى لكثير من الفلسفة
الحديثة .

شليك ، فردريك ألبرت مورتنس :
(١٨٨٢ - ١٩٣٦) تعلم فى برلين وكان عالما
طبيعيا أول الامر ، وبعد أن درس فى روستدك
وكييل استدعى (١٩٢٢) لشغل كرسى ماخ الخاص
بفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا حيث
أسس جماعة فيينا فيما بعد . (انظر أيضا
« وضعية منطقية ») ، وكان شليك أستاذا زائرا
بالولايات المتحدة فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٢ . وفى
عام ١٩٣٦ اغتاله طالب معتوه فى فيينا فادى موته
الى التعجيل بقرب فض جماعة فيينا .

كانت كتابات شليك الأولى ، على الرغم من
تدريبه العلمى فى المسائل الأخلاقية والجمالية الى
حد كبير ، تكشف عن حساسية شاعرية لا نراها
واضحة غالبا فى مؤلفاته الأخيرة ، وقد نال فيما
بعد شهرة باعتباره شارحا للنظرية النسبية
(١٩١٧) ، ومؤلفا لرسالة فى نظرية المعرفة
(الطبعة الأولى ١٩١٨ ، والطبعة الثانية ١٩٢٥)
عرض فيها فى صورة تمهيدية الكثير من نظرياته
التي تميز طابعه أكثر من سواها . فلقد برهن
هنا - من وجهة نظرتجريبية وخلافا لما ذهب اليه
كانت - على أن قضايا المنطق والرياضة ليست
قضايا قبلية تركيبية وانما هى صادقة بحكم
التعريف ، أى أنها قضايا تحليلية ومن ثم فهى
خالية من المضمون ، أما النظريات العلمية فهى من

شرحا وافييا . ولقد تكلم اينسيديموس من
كونوسس - الذى ربما كان من أوائل المعاصرين
لشيشرون - عن الطبيعة النسبية للادراك الحسى
وذلك فى استعاراته أو (ضروبه) العشر التى تنص على
« الامساك عن قبول شيء » ، فعنده أنه ليس ثمة
ادراك حسى « خالص » بل هناك ادراك حسى هو
من النسبية الى الشخص المدرك والى الشيء المدرك
والى الظروف المصاحبة له - خارجية وداخلية -
أقول انه من هذه النسبية كلها بالدرجة التى تجعل
الشيء نفسه غير قابل لأن يعقل . ولقد استخدم
أجريبا النسبية فيما بعد - مثل ما فعل
اينسيديموس - وذلك فى هجومه ذى الضروب
الحمسة فوجد فى أدلتهم أربعة أنماط من المغالطات
هى : المفارقة فى النظريات ، والوقوع فى الدور
الى ما لا نهاية ، والزعم الافتراضى ، والتدليل
الذى يدور على نفسه ؛ وأخيرا نسمع عن ضربين
آخرين هما : أن لا شيء يدرك ادراكا حدسيا
بسبب الاختلاف بين الفلاسفة الذى ليس له
معيار ، كما أنه لا يمكن ادراك أى شيء عن طريق
شيء آخر والا وقعنا فى الاستدلال الدورى أو فى
الدور الذى لا ينتهى . والهجوم على السببية التى
هى أساس جوهرى بالنسبة الى أية فلسفة قطعية،
قد صنفه اينسيديموس كذلك الى «ثمانية ضروب»
موجهة كلها الى عدم جواز القفزة القطعية نحو
الشيء غير الظاهر دون أن تثبته شواهد نستقيها
من الظواهر ؛ وليست هناك صلة مؤكدة بين
الحقيقة والظواهر ، ولذا ترى الناس يختارون من
الأدلة العقلية اعتسافا ما يناسب النظرية التى
تكون بين أيديهم . وهناك كذلك حجة فيما يتعلق
بنسبية السبب والمسبب مؤداها أنه اذا كانت
العلة هى التى تنتج المعلول كان من الضروري أن
توجد قبله (وهو ما سوف يؤدى الى دور
لا ينتهى) ، ولكن ما دامت العلة نسبية الى المعلول
فلا يمكن أن تكون أسبق منه فى الوجود
(ونسبيتها تجعل من أى دليل خاص بهما دليلا
دوريا) . وربما استطعنا أن نستطلع البناء الكامل
لمذهب الشك فى مؤلفات سكستوس أمبريكوس



شوبنهور، آثر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰).

المحاولة أدت الى كثير من المفارقات بل لقد عرضت أسس التفاهم للخطر طالما أن المعنى الذى عرفناه على أساس الخبرة الخاصة يمتنع ادراكه على أى شخص آخر ما فى ذلك شك . وتفسير شليك لهذا - وهو أن « هيكلم » الخبرة يمكن نقله ، أما « فحوى » الخبرة فهو متعذر على الوصف - لم يكن تفسيراً يبعث على الرضى ، كما أن مشكلة صياغة القضايا « الأولية » أو القضايا التى لا ترد الى سواها - وهى القضايا التى تقتضيها هذه النظرية - كانت مصدراً لكثير من الشقاق فيما بعد بين أنصار جماعة فيينا .

شوبنهاور ، آرثر : (١٧٨٨ - ١٨٦٠)
ميثافيزيقي ألماني ، اشتهر بمقالاته اللاذعة وبكتابه الرئيسى « العالم ارادة وفكرة » . ولد فى دانزج ، وكان أبوه من رجال الأعمال وكانت أمه كاتبة ، أمضى بعض الوقت فى إنجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ، وكان يقرأ الانجليزية والفرنسية فى سهولة وبعد موت والده كرس حياته للفلسفة تكريساً تاماً ، مادام فى مستطاعه أن يعيش فى رغد على ميراثه . ولم يكن فى مقدوره أن يعيش مع أمه على وفاق ، كما كانت له خبرات تعسة أخرى مع النساء ، وإن مقالته القاسية قسوة مضحكة « فى النساء » وهى المقالة التى ربما قرئت على نطاق أوسع مما كتبه عن أى شىء آخر ، لتفوح باستياء شخصى عميق .

وكان لمقالته الهجائية « فى فلسفة الجامعات » أيضاً أساس شخصى ، ذلك أن شوبنهاور قدم طلباً أن يكون محاضراً بجامعة برلين ، وقد قبل طلبه بعد عرضه على لجنة كان هيجل أحد أعضائها ، فقرر شوبنهاور بعد ذلك أن يلقي محاضراته فى نفس الوقت الذى كان يحاضر فيه هيجل ؛ وإن ما نصادفه فيما كتب عن الموضوع من أن شوبنهاور قد فرغت مادته قبل أن ينتهى الفصل الدراسى ، لهو زعم مرفوض من أساسه ، وأما ما يقال من أنه فشل فى أن يجتذب الطلاب من هيجل الذى كان عند ذاك فى قمة شهرته ، فصحيح . وبذلك انتهت سيرة شوبنهاور الجامعية بالفشل ، فراح

ناحية أخرى نسقات بعدية من التصورات يتوقف صدقها على ما بينها من تطابق مع الواقع حيث أن ما يستخلص منها من النتائج ينبغى أن يكون قابلاً للتحقيق عن طريق الوقائع الملاحظة ؛ وليست هذه الوقائع مجرد احساسات كما كانت عند ماخ ، فكل شىء يقابل مقتضيات التصور العلمى يجوز لنا أن نعهده أمراً واقعاً فى العالم الخارجى . وإن آراء شليك فى مشكلة العقل والجسم لاكثر تمييزاً لطابعه من هذا القبول العابر للمذهب الواقعى ، وهى المشكلة التى اعتبرها شليك مشكلة فى ظاهرها فقط حيث أن الثنائية المزعومة المتضمنة فى مشكلة العقل والجسم ان هى الا مجرد ثنائية فى طرائقنا لوصف الظواهر .

وتعكس آراء شليك الأخيرة فى (« بحوث مجموعة » ١٩٢٦ - ٣٦ ، ١٩٢٨) تأثير كل من **فتجنشتين وكارناب** ، وتتألف فى الواقع من التوسع فى النظرية المشار إليها أخيراً ، توسعاً يجعلها تشمل كل المشكلات التقليدية فى الفلسفة فلا تنشأ مثل هذه المشكلات الا من (الوصف القاصر للعالم عن طريق لغة عاجزة) ، وليس عمل الفلسفة هو أن تحل هذه المشكلات وإنما هو أن توضح السؤال المتنازع عليه ، وحينئذ سيظهر أن الإجابة إما أن تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ عن طريق المناهج العلمية ، وإما أن تكون خالية من المعنى منذ البداية مادام السؤال نفسه مركباً بحيث لا يمكن لبيئة أن تنهض شاهداً على الإجابة عنه ، فالعبارات الميتافيزيقية التى تقولها المذاهب **المثالية والمادية والواقعية** وغيرها من المذاهب ، كلها على هذا الأساس كلام خال من المعنى حتى أنه لا يمكن لأى مركب من مركبات الخبرات الحسية أن يؤيد صدق دعاواها ولا حتى أن يبرهن على بطلانها .

وفى اقامة التحقيق (والمعنى) على أساس من الخبرة الحسية المباشرة ، كان شليك - شأنه فى ذلك شأن الآخرين من التجريبيين - ينشده أساساً للمعرفة لا يمكن رده الى سواء ، ولكن

بعد ذلك يهدم نفسه بنفسه وذلك بالطعن في هيغل وشيلنج وقشمتة زاعما أنهم ثرثارون ودجالون ، على الرغم من أن فلسفته تدين بمقدار كبير الى فكرة فشته عن الارادة ، كما أنه كان قد استمع عندما كان طالبا الى فشته .

والفيلسوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سواهما هما كانت وأفلاطون ، حتى لقد اعتبر نفسه الوريث الشرعى لكانت بينما كان يعتبر فشته وشيلنج وهيغل مفتصبين . ولقد وجد ، مثلما وجد فشته ، أنه لا يمكن قبول نظرية كانت في الشيء في ذاته الذى لا يمكن معرفته ، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم ، ألا وهي الارادة . وهذه الارادة ليس لها هدف ولا غاية ، وليست معقولة ولا عقلية وانما هي كدح اعمى . وربما كان شوبنهاور فى هذه النقطة متأثرا بالجزء الأول من رواية «فاوست» لجوته ، اذ كان يعرف جوته معرفة شخصية وكان يقدره تقديرا كبيرا . ومثلما فعل هيغل وقف شوبنهاور الى جانب جوته ضد نيوتن فى نظريته فى الألوان .

ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عند شوبنهاور تأثير ضئيل ، وتتلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث : أولا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير اتخذ من الاتحاد موضوعا ، وكان كل من هوبز وهيوم قد انحرف عن طريقه لكى يتنصل من مذهب الاتحاد ، بينما يتوقف ذكر فون هولباخ - اذا كان ما يزال يذكره أحد - يتوقف ذكره أساسا على أنه كان ملحدا ؛ أما شهرة شوبنهاور فكانت تقوم على أسس أخرى .

ثانيا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير استرعى انتباه الناس الى الأوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثرا عميقا . ولقد أبرز شوبنهاور جانب الألم الذى يستغرق كل شيء ، فوصفه وصفا أكثر تفصيلا من أى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر قبله ، ولهذا فكثيرا ما يشار اليه على أنه متشائم . ولقد زعم شوبنهاور أن الانسان لا يستطيع أن يجد الخلاص الا فى التغلب على

الارادة الكونية العمياء ، أما الانتحار الصريح فلا يكفى لأنه بمثابة تأكيد للارادة . (وما دام شوبنهاور لم يقبل المذهب الهندى فى تناسخ الأرواح فستظل هذه النقطة غير واضحة) . وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية وتأمل الأعمال الفنية والعطف على الآخرين ، وهى تقوم على التسليم بأننا انما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن فى الحقيقة كل واحد . وأخلاق العطف هذه تتناقض تناقضا حادا مع الأخلاق التى عاش بها شوبنهاور نفسه ، اذ قلما كان بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهاور ؛ فلقد كان يمقت النساء ويمقت غيره من الفلاسفة كما كان يمقت اليهود .

وأخيرا فان مذهب الارادة عند شوبنهاور كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالارادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسفة الحديثة ، فعلى الرغم من أن كيركجارد ونييتشه ، وفاينجر وجيمس وبرجسون وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقا صريحا ، فان أفكارهم تشير الى أن شوبنهاور يمثل نقطة انتقال هامة فى تاريخ الفكر ، فتصوره للعقل على أنه أداة للارادة جدير بالذكر بصفة خاصة فى هذا الصدد .

وفى البدء لم يجذب كتاب شوبنهاور « العالم ارادة وفكرة » الانتباه على الاطلاق ، حتى بعد أن أضاف اليه مجلدا آخر على سبيل شرح ميتافيزيقاه . ولقد تقدم شوبنهاور بمقالين فى الأخلاق لنيل جائزتين مختلفتين فى اسكنديناوة ففاز أحدهما ولم يفز المقال الآخر ، ومن ثم نشرهما معا ذاكرا بالتخصيص على صفحة العنوان « قدرته ... » و « لم تقدره ... » واثقا من أنه بذلك ربما يخلد عار الأكاديمية التى تخبطته . وأخيرا شهد شوبنهاور فى حياته شهرته النامية وتمتع بنشوتهما ، وربما كان ما شاع من خيبة رجاء بعد ثورات عام ١٨٤٨ غير الموفقة ، عاملا مساعدا فى ذبوع نزعته التشاؤمية كما هو الرأى الشائع . ولا شك فى أن مقالاته التى كتبها ببيان واضح ونشرت بعنوان « تكملات واضافات » قد ساعدت فى أن تجد له جمهورا من القراء .



شيشرون، مارکوس تلیوس (۱۰۶ - ۴۳ ق.م).

حركة الأقلية هذه بما له من سيطرة على اللغة والأسلوب . ولما كان شيشرون قد ابتكر ألفاظا فلسفية باللاتينية قدر لها السريان ، فقد كان تأثيره كبيرا ، وما زالت مؤلفاته ثروة لا تقدر من حيث هي مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث في عصره .

شيلر ، فرديناند كاننج سكوت : (١٨٦٤ - ١٩٣٧) ، فيلسوف بريطاني وزميل في كلية كوربس كريستي بجامعة أكسفورد ، وفي آخر حياته أصبح استاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا الجنوبية . كان صديقا شخصيا لوليم جيمس الذي تعاطف مع فلسفته البرجماتية تعاطفا وثيقا ، وإن كان قد ادعى أنه توصل إلى المبادئ الأساسية للمذهب البرجماتي من قبل أن يسمع بهذا الاسم ، أو أن يقرأ كتابات أخرى في البرجماتية . ولقد كان شيلر - على العكس من جيمس - كاتباً جدليا اقتنع بأن أشكال الفلسفة التي كانت سائدة في جامعة أكسفورد في عصره غامضة وتكاد تكون خالية من القيمة ، مما نتج عنه أنه خصص جزءا كبيرا من كتاباته لتلك الهجمات التي شنّها بصفة خاصة على ف . هـ . برادلي وأولئك الذين أسماهم « المناطقية الصوريين » ، وهي هجمات غالبا ما سبقت في صورة اتهام غيره بما يتهم هو به ، وهي صورة أصبحت فيما بعد تبعث على الملل ، بيد أن شيلر كان ذا عقل قدير وأصيل ، ومؤلفاته التي لا تقرأ كثيرا الآن تحتوى على الكثير مما يستحق أن يقرأ .

ومع أن شيلر قد أسهم في البرجماتية بالصورة التي أعطاها لها ولليم جيمس إلا أنه أثر أن يطلق على موقفه اسم « المذهب الانساني » أو « المذهب الارادى » كما أسماه بعدئذ . ولقد كانت فكرته الرئيسية هي أن جميع النشاط الانسانية لا تصاغ ولا تفهم إلا بالرجوع إلى الأهداف الانسانية ؛ وإن ذلك ليصدق على التفكير صدقه على الفعل ، فالصور الذهنية التي نستعملها ، وأساليب الاستدلال التي نختارها ، والمعتقدات التي نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد

وكان من بين المعجبين به اعجابا صريحا مخلصا رتشارد فاجنر الذي حاول في مسرحيته « تريستان وأيزولده » أن يحقق في الموسيقى الارادة العمياء التي قال بها شوبنهاور ، ونيثشه الشاب الذي جاوز فيما بعد نطاق افتتاحه المبكر بشوبنهاور ، وتوماس مان . ولابد لنا أن نضيف إلى هؤلاء من لا يعدون من غير الفلاسفة ، وبخاصة من الشباب الذين تحولوا إلى شوبنهاور طلبا للعزاء والالهام .

شيشرون ، ماركوس تليوس : (١٠٦ - ٤٣ ق . م) ، فقيه وسياسي وكاتب روماني ؛ ولما كان قد درب على الفلسفة منذ شبابه فصاعدا ، ولما كان مستمعا وصديقا لكبار الاساتذة في الأكاديمية ومدرسة الرواق والمدرسة الأبيقورية ، فقد داوم على متابعة اهتمامه وقراءته في أكثر أيامه ازدهارا بمشاغل الحياة العامة . وكان من جراء ما نزل به من ضائقة شخصية وما حل به من عجز سياسي أن أطلق قواه بأسرها من عقاليها في عام ٤٥ منصرفا إلى تيسير الفلسفة اليونانية في صورة أدبية لاتينية ؛ من هنا ظهرت له في خلال العاملين التاليين سلسلة طويلة من الكتب اتخذت شكل المحاوراة ، وكانت تستوعب مختلف أقسام الفلسفة المعاصرة له عن طريق عرضها لمذاهب المدارس الرئيسية الثلاث في ذلك العصر ونقدها . كان شيشرون بحكم مزاجه وتعليمه متشككا على مذهب الشك الأكاديمي ، وكان في ميدان الأخلاق يتابع ويوسع من نطاق الفلسفة التليفقية التي جاء بها أنتيوخوس إلى الأكاديمية ؛ ولقد أعجب شيشرون بما في الرواقية من مثل عليا نبيلة ، لكنه لم يكن على تعاطف مع أبيقور . وكان يعد نفسه مترجما (ويمكن في بعض الأحوال أن نفتق مصادره حتى نصل بها إلى كتب كليتماخوس ، وفيلون ، وأنتيوخوس ، وباناتيوس ، وبوسيدونيوس على سبيل المثال) ، لكنه زعم لنفسه حق الاستقلال في العرض والنقد ؛ ويبدو أنه كان يرمى إلى أقلية الفلسفة اليونانية ، كما أقلم أسلافه الأدب اليوناني بادئين بالترجمة ؛ وقد ظن - وهو محق في ظنه - أن في مستطاعه أن يبدأ

الصدق : اهتم الفلاسفة أساسا بمسالتين خاصتين بالصدق : المسألة الأولى تتعلق بمعنى كلمة « صادق » ، وتتعلق المسألة الثانية بالمعيار أو بالمعايير التي نستطيع بوساطتها أن نفصل في صدق العبارات أو بطلانها ؛ ولقد أخفق أغلب الفلاسفة في التمييز بين هاتين المسألتين وقدموا لاحدهما حلا كان يمكن اعتباره حلا للمسألة الثانية . بيد أنه من اليسير أن نرى مثل هذا التمييز اذا وضعنا في اعتبارنا آراء فيلسوف رأى هذا التمييز وميز على أساسه ، وذلك هو ف . تش . س . شيلر الذي ذهب الى أن كلمة « صادق » في معناها هي لفظ تقييمي يعنى شيئا من قبيل « من الخير أن نعتقد في صوابه » ولكنه باعتباره يروجها تيا ذهب الى أن المنفعة هي معيار الصدق .

والنظريتان اللتان لهما شهرة كبيرة عن الصدق ، وهما نظريتا التطابق والاتساق، عرضتا في العادة على أنهما نظريتان عن معنى كلمة « صادق » ، وعلى هذا الأساس فإن نظرية التطابق تقول ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع الوقائع » ، في حين تقول نظرية الاتساق ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع مجموعة العبارات المقبولة » . والنقد الأكثر وضوحا على نظرية الاتساق هو أنها ان كانت جديرة بالقبول من حيث هي معيار نقيس به الحقيقة ، فهي لا تكاد توفى في أن تعطينا معنى لكلمة « صادق » ، نعم اننا ننظر الى اتساق عبارة ما مع ما قد سبق لنا أن اعتقدنا في صوابه على أنه أحد المسوغات ، ولو أنه ليس المسوغ الكافي لقبولها على أنها عبارة صادقة ، بيد أنه اذا كان الاتساق اختبارا للصدق فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه الصدق . أما النقد الموجه الى نظرية التطابق فأكثر صعوبة وتعقيدا ، فمن احدى وجهات النظر يبدو أننا اذا قلنا ان الصدق هو انطباق العبارة الصادقة على الواقع فنحن بذلك انما نقول ما هو معروف ، لكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول أن نعطي كلمة « تطابق » وكلمة

فيما تنفع به لتحقيق الغايات الانسانية . وانه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقي ، فلكي نقول من الناحية الصورية عن عبارة ما انها صحيحة معناه أننا نقومها تقويما يدعو الى قبولها ، كما أننا لكي نقول عن فعل ما انه خير معناه أننا نقومه بما يدعو الى قبوله ، بيد أن معيار التقويم انما هو المنفعة في مجال الادراك .

ولقد خصص شيلر الكثير من جهده الى تطبيق مذهبه الانساني على هذا المنطق ، ففي كتابه « المنطق الصوري » (١٩١٢) و « منطق للاستعمال - مدخل الى النظرية الارادية في المعرفة » (١٩٢٩) ، ذهب الى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت في كتب المنطق انما هي نظرة خاطئة كلها ، وكانت اتهاماته الرئيسية هي أن المنطق الصوري قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة في الكلام عن القضايا ، لأن المعنى والصدق انما يعتمدان على الزمن والمكان وظروف التفاهم ، وثانيا لأن الصدق من حيث هو معيار للنجاح في الاستدلال غير ذي جدوى اذ أن أية حجة عينية محال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية . مع أنه لا جدال في أن الأدلة الجيدة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصوري ؛ ولهذا فبدلا من المنطق الصوري ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبي ، وبفرض الفروض ، وبالاقتراب من الصدق ، وهي كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمي .

ويمكن الحصول على دراسة مجملية لآراء شيلر في مقاله « لماذا المذهب الانساني ؟ » الوارد في كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » مجلد ١ (١٩٢٤) .

(ص)

الصدفة : انظر الاحتمال ، ومذهب حرية الارادة .

تفسيرات للعالم صنعها الانسان لكي تساعده على مواجهة ذلك العالم . واذا نحن نظرنا على هذا النحو الى العبارات على أنها تفسيرات فلن نستطيع أن نفصل مسألة قبولها عن مسألة ما اذا كانت تؤدي العمل التي هي منوطة بأدائه .

ولابد لنا في النهاية من أن نشير الى بحث على درجة كبيرة من الذبوع كتبه تارسكي بعنوان « فكرة الصدق في اللغات المصوغة صياغة صورية » ، وفي هذا البحث يعرف تارسكي « الصدق » على أنه كلمة ترد في حساب (القضايا) بطريقة تجعل لها وظيفة في ذلك الحساب مماثلة لوظيفة كلمة « صادق » في اللغة الجارية . ومن المؤكد أن ذلك التعريف لا يمكن أن يطبق تطبيقا مباشرا على فكرتنا المألوفة عن الصدق ، أما هل هي ذات صلة بمشكلة الصدق الفلسفية فهذه مسألة فنية الى حد كبير وتختلف فيها الآراء ، ومثل هذه الآراء التي من قبيل رأى تارسكي يطلق عليها اسم النظريات السيمية في الصدق .

صواب (في الفعل) : انظر الاخلاق ، والمقالات عن الفلاسفة الأخلاقيين .

(ط)

طاليس : من ملطية وهي ثغر يوناني في آسيا الصغرى ، أنبا بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ - ٤ قبل الميلاد . كان حكيما من ذوى الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وعمل على إقامة الاتحاد بين الأيونيين . وتضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية، التي بولغ في تقديرها فيما بعد بعض الشيء ، طرائق القياس كقياس ارتفاع الأهرام مثلا ، وجمع سجلا بالنجوم لكي يستخدم في الملاحة . والأغلب أنه زار مصر ، وفي تنبؤه بالكسوف لابد أن يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية . أما عن نظريته في الكون التي هي أمعن في التفكير النظري ، فلسنا ندرى مدى ما ظفرت به من شهرة ومن

واقعة ، معنى واضحا ، فليس ثمة شك في أن قولنا بعدم وجود الغيلان انما هو قول صادق، ونستطيع أن نقول عن العبارة القائلة « أن ليس ثمة غيلان » أنها تنطبق على الواقع ؛ ولكنه من العسير علينا أن نرى ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك « الواقعة » التي هي عدم وجود غيلان ، وأي نوع من العلاقات التي تسمى « انطباقا » يمكن أن نصف بها تلك العبارة ؟ وهكذا تتحول نظرية التطابق حتى تصبح مجرد مجاز .

وثمة مشكلة ترد كثيرا في السنوات الحديثة وهي أن الجملة القائلة « انه لصدق أن كذا وكذا.. » لا تضيف شيئا فيما يبدو الى معنى العبارات التي ترد فيها ، وانه لمن العسير علينا أن نرى أى قيمة نضيفها اذا قلنا « انه لمن الصدق أن القطة فوق الحصيرة » بدلا من قولنا « القطة فوق الحصيرة » ؛ ويظهر أن الاستعمال الحقيقي للكلمة « صادق » هو في تعبيرات من قبيل « هذا قول صادق » حيث تساعدنا الكلمة على أن نؤكد العبارة دون حاجة منا الى تكرارها . ولقد أدت هذه النقاط ببعض الفلاسفة وبخاصة ستروسن الى أن يأخذ بالرأى القائل بأن كلمة « صادق » هي أقرب الى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل الى حد كبير عمل كلمة « نعم » أكثر مما تعمل عمل كلمة تدل على صفة أو علاقة ، ورأى شيلر المذكور أنفا من أن كلمة « صادق » انما هي كلمة للتقييم، هو رأى وثيق الصلة بهذا الرأى .

ولقد تحدث البرجماتيون المتساهلون في بعض الأحيان كما لو كانوا قد وحدوا بين معنى كلمة « صادق » وبين عبارة « من النافع أن نعتقد في صوابه » ، ولو أن البرجمائين المتحوظين من أمثال شيلر قد تجنبوا الوقوع في هذا الشرك . والبرجماتيون اذ اتخذوا من المنفعة معيارا للصدق لم يقصدوا بذلك الى القول بأنه اذا كان مما يسر أن نعد الشيء صادقا فينبغي علينا أن نعهده كذلك؛ بل هم قصدوا الى التوكيد بأن نسقات المعتقدات الانسانية والأفكار المستخدمة فيها هي بمثابة

هيكل من وجهة نظر شديدة الاختلاف في كتابه « فلسفة الحق » ، والآن ينبغي أن ينظر إليها على أنها جزء من التاريخ ، ولو أنك ما تزال تصادفها في المناقشات العامة وفي الكتابات الشائعة .
انظر أيضا : الفلسفة السياسية .

علم الجمال (الاستطيقا) : على الرغم من أن تقسيم الفلسفة الى عدد من الأقسام ليس بذى قيمة نظرية كبيرة ، إلا أن علم الجمال يعد منذ زمن طويل أحد الأقسام الرئيسية في الفلسفة مع المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق جتبا الى جنب . لكن علينا أن نعترف مع ذلك بأنه لم يفز قط بذلك القدر من الاهتمام الموجه لهذه الفروع الأخرى .

فكلمة « استطيقا » ذاتها لا يتجاوز عمرها القرن الا بقليل ، ومصدرها لفظ في اللغة الألمانية نحته الفيلسوف بومجارتن . واذن فعلى الرغم من أن الكلمة مستمدة أصلا من الكلمة اليونانية aesthesis ومعناها « ادراك حسي » ، إلا أننا لا نستطيع أن نعلق أدنى قيمة على هذا الاشتقاق ، فحيثما نتحدث اليوم عن الاستطيقا (علم الجمال) كان الكتاب السابقون يجعلون حديثهم عن نظرية الذوق أو نقد الذوق . ومحاورة « هيباس الكبير » لأفلاطون التي يحاول فيها السفسطائي هيباس دون جدوى أن يقدم لسقراط تعريفا مقنعا للجمال هي أقدم عمل باق في مجالا الاستطيقا . ومنذ تلك الفترة تتابعت الكتابات في هذا الميدان .

يستمد علم الجمال موضوع دراسته من حقيقة واقعه هي أن الناس يحكمون دوما على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية أو من منتجات « الفنون الجميلة » أو غير ذلك من مصنوعات الانسان — بأنها جميلة ، أو جلييلة ، أو فاتنة ، أو دمية ، أو مشيرة للسخرية ، أو ذات جلافة ؛ يضاف الى ذلك أنهم يحاولون أن يؤيدوا مثل هذه الأحكام أو أن يتشككوا فيها ، وأنهم يشتبكون في الجدل بصدها ؛ وانما تنشأ المشكلات الفلسفية

صياغة دقيقة ، على أنه ليس ثمة شك في أنه اعتقد أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذي كانت قد نشأت عنه ؛ وكان هنا يأخذ في الأغلب بالقول الشائع في أساطير الشرق الأدنى وبخاصة في الأساطير المصرية . وربما رأى كذلك كما يذكر أرسطو أن العالم وأجزائه كان مائيا في جوهره . ويبدو أن طاليس قد قال بأن « الأشياء كلها مملوءة بالآلهة » بمعنى أنها مملوءة بالروح أو الحركة ، ومبدأ الحياة الذي بسبب سعته وقوته لابد أن يكون الهيا ، وحتى الحجر المغناطيسى وهو الجامد في الظاهر يسبب الحركة وعلى ذلك فهو حى . وانه لمن الواضح على الأقل أن طاليس بتخليه عن القول بالتشخيص وبمحاولته أن يفسر العالم كله تفسيراً عقليا يستحق تسميته التقليدية بأنه منشىء الفلسفة اليونانية . انظر الفلاسفة قبل سقراط .

(ع)

عدد : انظر فريجه ، رسل ، رياضيات .

العقد الاجتماعى : نظريات عدة تحاول أن تفسر واجب الولاء نحو القوانين ونحو السلطة المدنية ، وذلك بالرجوع الى عقد أو عهد أو وعد بالطاعة يقدمه الفرد فى مقابل المنافع التى يكتسبها من المجتمع المدنى الذى يقوم بناء على ذلك التعاقد . وهناك صيغ كثيرة مختلفة لنظرية العقد ، منها الصيغة التى لم يرض عنها أفلاطون والتى قدمها فى الكتاب الثانى من « الجمهورية » ، أما الصيغ الحديثة الشهيرة فهى تلك التى قال بها هوبز فى كتابه « لوياتان » ، ولوك فى كتابه « رسالة ثانية فى الحكومة المدنية » ، وروسو فى كتابه « العقد الاجتماعى » ؛ وتختلف هذه الصيغ كل منها عن الأخرى فىمن هم أطراف التعاقد وفى شروطه ، كما تختلف كذلك فى الدرجة التى تثبت بها الصفة التاريخية للتعاقد ، ذلك لأن بعض المؤلفين يكتفون بأن العقد ضمنى فقط وليس حدثا تاريخيا . ولقد نقد هيوم هذه النظرية نقدا هداما فى مقاله « فى العقد الأصلى » ، كما نقدها

واحدة فى القيمة يمكن تطبيقها بتعديلات طفيفة على ميدان علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاقتصاد. غير أنه من المؤكد أن أهم مسألة فى الأخلاق يعبر عنها بصورة طبيعية على نحو كهذا : « هل هناك معيار للأخلاقية يتجاوز نطاق العرف الذى تتواضع عليه جماعة من الجماعات ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار ؟ وعلى نحو طبيعى كهذا نستطيع أن نسأل عما إذا كان هناك أى معيار للحكم الجمالى ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار؟ أما الحال كذلك ، فليس مما يثير الدهشة أن نجد توازيا وثيقا بين أكثر النظريات الأخلاقية والجمالية شيوعا . فكما يرى المشايخ للنسبية الأخلاقية أن المعتقدات الأخلاقية لا تصدق الا بالنسبة لفرد ما أو لجماعة ما ، فإن هناك من يرى أن ليس ثمة معيار للذوق السليم الا ما كان متعارفا عليه فى جماعة من الجماعات . وكما أن المشايخ لمذهب اللذة فى الأخلاق لا يجد قيمة خلقية الا فى انتاج اللذة ، فكذلك يرى المشايخ لمذهب اللذة فى ميدان علم الجمال أن انتاج اللذة هو المعيار الوحيد للقيمة الجمالية . ويقول بعض الأخلاقيين ان الخير صفة خلقية أولية (غير قابلة للتحليل) حاضرة حضورا موضوعيا فى الأشياء ذوات القيمة ، وكذلك يذهب بعضهم الى أن الجمال صفة موضوعية وعلى نحو مماثل لهذا نجد فى كلا الميدانين نظريات فى المعنى (معنى الخير والجمال) ذاتية ووجدانية .

لقد كان أعمق البحوث الكلاسية لعلم الجمال أثرا هو المناقشة التى نجدها فى كتاب كانت « نقد الحكم » ، وخاصة عندما يصر على أن الحكم الجمالى يرتد الى أصول سابقة على تكوين التصورات الذهنية وعلى أن معايير القيمة الجمالية لها طابع شكلى . وتستمد مناقشته صورتها المحكمة من وجهة نظره التى مؤداها أن الأحكام تختلف من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة بحيث تنحصر مشكلة علم الجمال أساسا فى أن نحدد كيف تختلف الأحكام الجمالية من هذه الجوانب الأربعة عن غيرها

الخاصة بعلم الجمال عن التفكير فى هذه المعلومات الأولية . ومما سيعين القارئ أن نسجل هنا بعض هذه المشكلات دون أن نناقشها : فما هو العنصر المشترك بين الألفاظ التى هى من قبيل « جميل » و « جليل » و « فائق » و « دميم » بحيث تتميز عن ألفاظ من قبيل « قيم » و « ونافع » و « أثيم » و « مستقيم الأخلاق » ؟ ما هو الفارق من حيث المعنى بين « جميل » و « جليل » ؟ كيف نستطيع - إذا كنا نستطيع على الإطلاق - أن نثبت أن هذه الأحكام الخاصة بالقيمة الجمالية صادقة ، وكيف نبرر وجهة من بين وجهات النظر دون أخرى ؟ كيف يختلف التقييم الجمالى عن التقويم الأخلاقى والاقتصادى ؟ ما هو العمل الفنى ؟ هل من الممكن أن يكون لنا موقف جمالى واحد تجاه أعمال الفن وتجاه الظواهر الطبيعية على السواء ؟ أسئلة كهذه تشير اشارة كافية الى الطابع العام الذى يتميز به علم الجمال الفلسفى ، وإن لم يكن من الممكن بحال من الأحوال أن يتفق الفلاسفة جميعا على أننا قد ذكرنا أهم المشكلات ، أو أننا صغناها فى أفضل صورة ممكنة ؛ فمن المؤكد أن هناك مسائل أخرى منها مسألة تدور حول حدود علم الجمال وأين تقع؟ فهل - على سبيل المثال - مناقشة الفارق بين الفن الكلاسى وبين الفن الرومانسى مناقشة فلسفية أو أنها تقع برمتها فى مجال النقد الفنى ؟ ان الأمر ليستلزم يقينا شيئا من التمييز بين علم الجمال والنقد ، وعلى ذلك فحين نعلل رأينا بأن عملا فنيا بعينه عمل جيد فليس ذلك جزءا من الفلسفة ، اذ ليس للفيلسوف فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كفاءة خاصة .

من الطبيعى أن نجد تشابها شديدا بين مشكلات علم الجمال ومشكلات علم الأخلاق . ولقد يعد بعضهم هذا التشابه ضربا من الخطأ مهما يكن طبيعيا ، على حين يرى بعضهم الآخر أننا اذ نتحدث عن تشابه بين علم الجمال وعلم الأخلاق انما نبخس العلاقة بينهما قدرها ، وإن علينا أن نبدأ بنظرية

فنحن - فيما يقولون - نستطيع أن نحدد ما الذى يجعلنا نعجب بهذا الرسم أو ذاك ، بهذا المنظر الطبيعى أو بتلك السيمفونية ، لكننا لا ينبغي أن نتوقع أن يكون هنالك عنصر مشترك بين هذه الحالات جميعا . وسواء كان لهذه النزعة التشككية المسرفة ما يبررها أم لا ، فلا بد أن نسلم لهؤلاء النقاد بأن علم الجمال يبدو - وهو فى ذلك أكثر من أى فرع آخر من فروع الفلسفة - أن مصيره المحتوم هو اما الى غموض مفعم بالادعاء ، أو الى فقر شديد يجعل منه أخا فقيرا غير شقيق لسائر المجالات الرئيسية فى البحث الفلسفى . الا أنه قد حدث فى الولايات المتحدة فى السنوات الأخيرة نمو ملحوظ فى البحوث التى تتناول علم الجمال والتى لابد أن نرجو لها أن تنتج بعض الثمار فى المستقبل القريب .

علم الظواهر : يدل مصطلح علم الظواهر بمعناه الواسع على الفلسفة الوصفية للخبرة ، واسم هوسرل هو أكثر الأسماء ارتباطا بهذا المصطلح فى فكر القرن العشرين ؛ ولقد عرف تش . س . بيرس النظام الوصفى الذى هو علم الظواهر ولكن علاقة ما لم تقم بينه وبين هوسرل ، كما أن رأى هوسرل فى علم الظواهر لا يمت تاريخيا الى فكرة هيجل عن «علم ظواهر الروح» . وعلى الرغم من أنه لا سبيل الى الشك فى اتجاه هوسرل التدريجى فى سنواته الأخيرة نحو أن يطور «فلسفة فى الروح» ، الا أنه قد شعر بالعداء نحو الفلسفة التأملية فى المرحلة التكوينية من حياته . ومع ذلك فان علم الظواهر بمعناه عند هوسرل مدين لكثيرين ، ولابد من الإشارة بوجه خاص الى تأثير برتسانو وجيمس والتجريبين البريطانيين وديكارت وليبنز وكانت .

ولقد ظهرت وجهة النظر الهوسرلية فى علم الظواهر ببطء وفى عناء ، وكان الهدف الى التوفيق بين الصدق القبلى للتدليلات الصورية والعمليات النفسية ، والى توسيع نطاق « الماقبلى » حتى

من الأحكام . أما فى العصر الحاضر فان أشهر نظرية جمالية هى نظرية كروتشه فى كتابه « الاستطيقا » التى تشبهها بصورة جوهرية نظرية كولنجوود فى كتابه « أصول الفن » ، يرى كروتشه أن العمل الفنى حدس حسى لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفنى أيضا تعبيرا كاملا عنها ، فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات ، سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه . والرأى الذى بسطه كاسيرر فى كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية » كان أيضا ذا تأثير كبير وخاصة بالصورة التى أعيد عرضه بها فى كتاب س . ك . لانجر «الشعور والشكل» ؛ وتشترك هذه الآراء فى أنها تعد الخبرة الجمالية فى جوهرها تعبيرا عن شعور أو رمزاله ، وفى أنها تصلها من حيث هى كذلك بكل استعمال للغة وغيرها من طرائق الرمز ؛ بل أن كروتشه يعد علم اللغويات العام وعلم الجمال شيئا واحدا بذاته . الا أن هذه النظريات المثالية فى اتجاهها لم تلق تأييدا كبيرا من الفلاسفة الذين هم أميل الى التجريبية والى التحليل ؛ لكن هؤلاء أخفقوا على نحو ملحوظ فى أن يقدموا نظرية (جمالية) نستبدلها بنظريات أولئك ؛ ذلك أن المشكلة الكبرى التى تواجه جميع النظريات الجمالية هى أن تضع معنى واضحا للالفاظ التى يبدو أن استخدامها لها أمر طبيعى فالرمزية ، والتعبير ، والحدس ، والصورة ذات الدلالة كلها معان تتردد دائما مع أنها جديرة بتمحيص وتفسير تحليليين أدق جدا مما لقيته حتى الوقت الحاضر .

نعم ان بعض الفلاسفة ينكرون امكان قيام أية نظرية جمالية عامة ، ويقولون ان علماء الجمال يزعمون أن هناك جانبا مشتركا فى كل خبرة تحدث عن مختلف الفنون جميعا وعن الجمال الطبيعى، وأن ثمة معيارا عاما للحكم ينبغى الكشف عنه اذ يمكن تطبيقه فى جميع هذه الميادين ، لكن هذا الزعم فى رأى هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يبرره

عن الحقائق العقلية بشتى أنواعها ، فانه لا يبقى لنا الا الخبرات نفسها والموضوعات المقصودة بهذه الخبرات ؛ وهذان الجانبان : جانب المعنى وجانب الشيء المعنى انما يسميان بجانبى الذات العارفة والشيء المعروف . وهذا « التضايف » فى طريقة النظر الى الخبرة شيء جوهري فى المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فاذا ما نحينا كل اعتقاداتنا على سبيل الأرجاء متخذين من ذلك منهجا ، استطعنا أن نتكلم عندئذ عن « الذاتية الخالصة » أو « الخبرة الخالصة » وان كان ذلك منهجا « متطرفا » لأن كل افتراضاتنا الطبيعية والتقليدية سواء آكانت ميتافيزيقية أو نظرية قد أصبحت معلقة . ومع ذلك فان من سوء الفهم أن نستنتج من ذلك أن العالم قد « أبعد » أو « أنكر » ، فكل الذى فعلناه هو أننا عطلنا « فكرة » الوجود الخارجى ووضعنا « العالم » بين قوسين اذ العالم هو التقسيم الخارجى لخبرتى (الباطنية) ذات المعنى ولكنه لا يصبح - بعد وضعه بين قوسين - عالما مستقلا فى حقيقته الواقعة ، بل هو عالم « حصرناء فى أقواس » .

و « الاحالة » (التى نرد بها الأشياء) الى مجرى الخبرة الداخلية ، تلك الخبرة التى سبق وصفها ، يجب أن تتم عن طريق مفكر واحد هو الذى سيقوم بالاجراء الى أقصى حد مستطاع ، ذلك لأن الفرد لابد له من أن يبدأ بتجاربه الخاصة ، « فالأنا الترنسندنتالية » هى المرحلة الأولى ولابد من قيامنا بما يلزم للاحتفاظ أو لاقامة الشاهد على وجود العقول الأخرى ، ذلك اذا ما أردنا اجتناب انحصار الانسان فى ذاته وحدها . ولقد أصبح ذلك ممكنا فى لغة علم الظواهر عن طريق اتحاد الذات المدركة بالشيء المدرك ، وتمثل المدرك لما هو خارجى ، وادراك الغير على أساس مشابهة الأجسام الأخرى لجسم الفرد المدرك ؛ وحينئذ يتحدث الآخذ بمذهب علم الظواهر عن « تبادل العلاقات بين الذوات على مستوى أعلى من مستوى الخبرة المباشرة » كما يتحدث عن بنية العالم الخارجى .

يشمل كل مجال الخبرة هو الدافع الاول الذى أدى الى علم الظواهر « الخالص » ، ولقد عرف علم الظواهر فى بادى الأمر بأنه « علم نفس وصفى » وسرعان ما اتضح قصور التعريف وحاول هوسرل ايضاح فكرته عن ذلك العلم فى بحثه المفصل عن علم الظواهر الترنسندنتالى . ولقد التزم علم الظواهر منذ البداية أن ينشد المثل الأعلى لأكبر حرية ممكنة تتحلل بها من الفروض السابقة، وعلى ذلك حذفت البناءات التأملية ولم يعد هناك كلام عن عالم متمتع المنال وراء مجال الخبرة الممكن الذى هو فى المتناول ، وان عبارة « ارجع الى الأشياء نفسها ! » لتعبر عن هذا المبدأ تعبيرا جيدا .

ومصطلح « الترنسندنتالى » اسم لوجهة نظر تأملية خالصة ، وقد أشار كانت الى طبيعتها العامة عندما تكلم عن « الترنسندنتالى » على أنه يعنى توجيه الانتباه الى اختبار الشيء أكثر من توجيهه الى الشيء نفسه؛ والغرض من ذلك هو جعل التأمل « جذريا » بقدر الامكان وذلك بالرجوع الى الشواهد فى مصادرها الاولى فى الخبرة المباشرة ، ومناقشة كل شيء بغية الوصول الى الشاهد عليه . ومن أجل هذه الغاية عول على طريقة « الاحالة » التى تتطلب تعليق كل العقائد وكل ضروب المعرفة العلمية كذلك، ولذا كان منهج الشك عند ديكارت وسيلة صالحة لتقديم المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فالإنسان قد يكون مخطئا فى أحكامه على العالم أو على أى شيء « مفارق » للخبرة ، أما الخبرات « الباطنة » التى تختص بالعالم أو بأية موضوعات مزعومة أو متخيلة فلا يمكن أن تكون موضع شك . وبذلك نمضى قدما مع « البداية » التى وضعها ديكارت لكى نجعل منها شيئا ما منسقا ومثمرا بدلا من أن نجعلها تقضى باعتبارها نوعا من الزخارف البلاغية فى التأمل الفلسفى .

وحينئذ يكون هدفنا هو تحديد العالم كله غير المتناهى من الخبرات فى كل نماذج هذه الخبرات من ادراك حسى وخيال . . الخ ، وعلى أية حال فانه يمكن تعريف ذلك العالم بأنه مجال مكتف بذاته ، واذا ما علقت كل معتقداتنا عن الوجود الخارجى أو

ولسوء الحظ قد استخدم مصطلح « البنية » في مصنفات علم الظواهر بأكثر من معنى ، وهو يشير في الحقيقة الى البرنامج « الانشائي » للتحليل الوصفى الذى تدعو اليه الحاجة بمجرد فراغنا من « تصفية » « الاحالة » أو سلسلة « الاحالات » اذ كثيرا ما يتبين أنها أكثر من عملية احالة واحدة . أما « الحلق » فليس هو ما يقصد فى علم الظواهر الوصفى « من لفظة بنية الكون » ، هذا ويجب ألا نفترض أن العالم قد ظهر من الوعى عندما نتكلم عن تكوين بنية عالم الطبيعة داخل اطار الوعى الخالص ؛ ومن الملائم اذا ما نظرنا الى جميع الأشياء على أنها موضوعات للخبرة ومن أجل الخبرة ، أن نتحدث عن العمليات التركيبية و « الذهنية » التى بها « نكون » البناءات والمعانى المركبة تكوينا نخرج به من مجرى الخبرات ، فالخبرات ذات المعنى والأشياء المعنية كلتاهما داخلة فى مجال البحث الوصفى الذى لا تحده حدود .

ومن وجهة النظر النقدية نجد أن أهمية ذلك واضحة ، وأن برنامج التأمل فى الخبرة والمعرفة جميعا مع وجود المثل الأعلى لقيام البيئة فى الذهن - وما تلك البيئة المثلئ سوى ماثول الشيء المعنى مثولا مباشرا فى خبراتنا - ربما كان له أثر تحريرى على المفكرين .

و « الاحالة » الترنسندنتالية أو التأملية الخالصة الى مجرى الخبرات الذاتية انما تتحد مع نموذج آخر من « الاحالة » يطلق عليه « الاحالة الذاتية » ، وفى كلمات بسيطة نقول ان كلمة ذاتى تعنى « جوهرى » ، وأن كلمة « احالة » تستخدم بمعنى « القصر » . وليس الانسان فى علم الظواهر معنيا بالأحداث الطبيعية ، فليس هناك مناهج سببية لان هذه المناهج تنتمى الى العلوم الخاصة ، وانما يقتصر الاهتمام على التحليل الوصفى للتركيبات والعلاقات الجوهرية وذلك فى كل نماذج الخبرة مثل الادراك الحسى والتذكر . وفى كل الأشياء المشار إليها ، أى الأشياء المعنية فى الخبرة .

وينظر الى منهج علم الظواهر على أنه يمتاز بتجنب الشكوك والأخطاء الموجودة فى الخبرة الطبيعية المألوفة ، فالباحث فى عالم الخبرة « الباطن » مفروض فيه أنه لا يقع « تحت رحمة الوقائع » ، وربما تقع منه أخطاء فيما يقوم به من أوصاف ولكنه أكثر أمنا من الباحث الطبيعى بدرجة لا تقبل المقارنة ، أو هذا هو على الأقل ما يقولونه عنه . ومن ناحية أخرى فانه يجب أن يسلم بأن من يدافع عن الخبرة الطبيعية على اعتبار أن لديه درجة بالغة الارتفاع من الاحتمال انما يتقدم بقضية قوية ، وانه لمن سوء الحظ أن تؤدي محاولة تسوينغ عالم البحث « الباطن » الخالص ضد ما يعارضه معارضة عنيفة الى نزاع المعنى عن الخبرة الطبيعية ومناهجها .

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد ، فان الدور التاريخى لعلم الظواهر انما ينظر اليه فى مناصرتة لأعداء المذهب الطبيعى ، اذ أصبح وسيلة للتغلب على ذلك المذهب الطبيعى والتخلص منه من حيث هو فلسفة كما قد أصبح من الناحية الايجابية مثلا للفلسفة المثالية المحددة المعالم . أما فى معارضته للمذهب الطبيعى فقد كان فى ذلك مشتركا مع الفلاسفة الجامعين ممن برزوا فى ذلك العصر واهتموا بتحديد مناهج العلوم ، والدفاع عن المحافظة التقليدية على فلسفة القيم الروحية . وعلى الرغم من أن علم الظواهر فلسفة على جانب كبير من التميز وعلى كثير من الجدة فى مناهجها ونتائجها الوصفية ، الا أن لديها القليل من الجديد الذى تقدمه اذ تقدم أدلتها الأساسية تأييدا للمذهب المثالى ، فانه كما يقول هوسرل اذا ألغى العقل أو الروح ما بقيت هنالك طبيعة ، ذلك لأن الروح هى ما يعطى الوجود معنى .

وأهم ما يسوغ قيام علم الظواهر هو قيمة نتائج الوصفية ، فان دراساته للشعور بالزمن و « للتحليلات التى تبحث عن الأصول الأولى » للمفاهيم الأساسية فى المنطق ، وتحليل الادراك

يمكن أن يقدمها علم الظواهر ، فعلى الرغم من أنه ليس معداً لأن يقدم فلسفة شاملة ، لأن مثل هذه الفلسفة الشاملة يحتاج الى التعاون الفعال مع العلوم ، الا أنه مع ذلك يستطيع أن يقدم اضافات هامة داخل حدود نشاطه ، تلك الحدود التي يقيمها بما يضعه للبحث من شروط محدودة تحديداً دقيقاً ؛ « فايضاح » المفاهيم والمبادئ الأساسية في العلوم وفي « مباحث الوجود » التي ليس لدينا منها الا القليل (كعلم الهندسة مثلاً) ، وأعني بالايضاح ايضاحاً يجيء على أساس الخبرة المباشرة ، هو أمر في حد ذاته يكفي أن يكون برنامجاً له من الأهمية ما يجعل من علم الظواهر نظاماً لا يستغنى عنه . كما أن التحليل الوصفي للخبرة من وجهة النظر التأملية المتطرفة يأخذ على عاتقه عبء ايضاح الاضافات الخاصة التي يقدمها الشخص العارف الى الخبرة ، ولقد وصل ذلك بالفعل الى نقطة لم يكده يوصل اليها من قبل في تاريخ الفلسفة ، وإن الخدمة التي أدت الى المنطق وعلم النفس لتمثل بلا شك أكثر « الآمال المعقودة » على ذلك العمل الوصفي .

ولقد حدثت المساجلات الانتقادية العنيفة من اثر نتائج علم الظواهر على علم النفس ، وهي المساجلات التي نشأت عن سوء الفهم من جانب بعض علماء النفس والسخط المعقول من جانب هوسرل ، وهو سخط لم يخل مع ذلك من روح الحدة التي تسود « المدارس » في ألمانيا . ولقد تعمد هوسرل نقد « علم النفس الطبيعي » لكي يظهر وجه الحاجة الى « علم النفس العقلي » الذي يمكن أن يؤدي الى علم النفس الطبيعي ما أدته الهندسة الى العلم الفيزيقي ؛ وإن ذلك لمثل يوضح نوع الآمال التي يربوها لنفسه علم الظواهر الذي صورته هوسرل على أنه بمثابة « الينبوع » الذي تنبثق منه جميع المبادئ والمفاهيم الأساسية في العلوم ؛ أما « الفلسفة الأولى » التي تصورها فقد كانت لتصبح بحق هي « الأساس » لكل معرفة يمكنها أن تزعم أو تأمل أن تكون علمية .

الحسي وأنماط أخرى من الخبرة قد وسعت توسيعاً كبيراً من مجال نظرتنا مما يخدم الأغراض الوصفية؛ أما التأكيد الأكبر فيقع على « الرؤية » ذلك لأن « الرؤية » نهاية في ذاتها ولا يمكن اقامتها على أي شيء أكثر جوهرية منها . ويحيط مجال الوصف بشتى خيوط العلاقات النفسية ، وتوجه غاية خاصة الى عملية « التحول الى أفكار » وهي عملية بدونها لا تكون الخبرة العلمية ولا التفكير العلمي ممكنين .

ويجب ألا يفترض بأن علم الظواهر الذاتي المنهج قد جاء ليستبعد مناهج العلوم الموضوعية التجريبية ، فبالاضافة الى دافع التغلب على المعارضة نجد أن من خواص الحماسة التي يتولى بها أنصار أية نظرية جديدة دفع مذهبهم الى الأمام ، أن يبالغوا في تقدير إمكاناته . ولم يعرف هوسرل - مثله في ذلك مثل كثير جداً من المفكرين المجددين - متى يقف في سيره الذي لا مهدنة فيه نحو اقامة فلسفة شاملة؛ ولكنه أحياناً كان يكشف عن وعيه بقصور أعماله ، كما فعل عندما أدرك أنه لن يطا بقدمه « أرض المعاد » . ولقد كان الجانب الذاتي الخالص لعلم الظواهر الترنسندنتالي هو الذي يمكن أن يساعد الفلسفة على أن تزود العلماء بالمبادئ الأساسية وبالتصورات التامة الواضحة ، وقد ظل مجرد مثل أعلى لدى هوسرل ، تماماً كما كان ذلك لدى كبار العقليين وعدا لم يتم .

وقد وجه نقد الى علم لظواهر وهو أنه لا يمس « مشكلة الوجود » ، إذ بوصفه منهجاً ذاتياً خالصاً ، فهو يستبعد كل أحكام عن الوجود الخارجي . ومن وجهة نظر هذا العلم أن العلوم الخاصة كلها قطعية لأنها تنطوي على دعاوى تختص بالوجود ، ولأن تصوراتها ومبادئها لم تقم عليها البيئة التي تجعلها « قاطعة الصدق » في الخبرة المباشرة . إذن فكيف يمكن لصاحب مذهب علم الظواهر أن يتكلم عن « الوجود » ؟ أليس يتجنب ما كان يجب أن يعد مشكلة جوهرية هامة؟ إن الاجابة لا تكون الا بإبراز الخدمة الخاصة التي

الذى يتمثل قبل كل شيء فى العلوم الطبيعية والثقافية .

وفى روسيا السوفيتية وعند الماديين الجدليين بصفة عامة ، يعد علم الظواهر فلسفة « رجعية » ، ولم يحتفظ الطبيعيون فى شكوكهم بشأن الفلسفة الذاتية الخاصة « بالتأمل الخالص » ، لكن علم الظواهر الصارم المتحرر من كل دعوى الى الميتافيزيقا ، ومن المزاعم المفرطة فى « الاطلاقية » انما يستطيع أن يدافع عن نفسه وبطريقته الخاصة ، على نحو ما قد استطاع ذلك دائما المنطق الرمزي فى ميدان بحثه الخاص .

(غ)

الغزالي : هو أبو حامد محمد الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م) ولد فى طوس بخراسان ، ودرس علم الكلام فى نيسابور على امام الحرمين « الجوينى » ؛ ثم قدم على مجلس نظام الملك - وزير السلطان السلجوقي - وظل فيه حتى أسند اليه منصب التدريس فى بغداد ؛ وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به ، فطفق يدرس الفلسفة لعلها تخرجه من شكوكه . وقد درس كتب الفلاسفة - ولا سيما الفارابى وابن سينا - ثم ألف كتابا - هو كتاب « مقاصد الفلاسفة » - يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجعا ذلك النقد الى كتب تالية ، كان أهمها فى هذا الصدد هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ؛ ولم يلبث بعد تأليفه هذا الكتاب طويلا فى منصب التدريس ببغداد ، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح . لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به ، فلم يكن مطمئنا الى دروسه فى علم الكلام ؛ وبعد تردد شديد بين نوازع الدنيا ودواعى الآخرة ، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته ، هتف به هاتف باطنى فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لما هو مقبل عليه ؛ وانتهى به الأمر الى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين

وكان تأثير علم الظواهر واسعا ، ولقد أثمر - الى حد ما - ثمرة من نوع لا يتفق أبدا مع طبيعة هوسرل ، فقد كان ينظر الى من يسمون بأقبا علم الظواهر « الواقعيين » على أنهم ميتافيزيقيين قطعيين ، وكانت حركة مذهب علم الظواهر بنطاقها الأوسع تشتمل على جانب دينى بارز فيه شيء من أمارات التصوف ؛ هذا ولم يقتصر سوء استعمال « حدس الماهيات » الذى يستخدمه علم الظواهر على أنه امتد حتى شمل اللاعقل ، بل انه قد انحط كذلك حينما بعد حين الى مستوى الشروح التافهة لموضوعات الخبرة المألوفة . ولقد بذلت محاولات بدرجات متفاوتة من النجاح لتطوير منهج على أساس علم الظواهر ليستخدم فى علم الاجتماع ، والتاريخ ، والفن ، والرياضة ، وعلم النفس ، وطب الأمراض العقلية وكذلك المنطق ، وفلسفة القيم . وانه لمن سوء الطالع - فى رأى هوسرل - ذلك النمو السريع للحركة « الوجودية » التى لا شك فى أنها مدينة ببعض جوانبها الى علم الظواهر ، ولكنها أغضت عن الحدود الصارمة التى فرضها ذلك المبدأ بمنهجه الذاتى ، أغضت عن تلك الحدود الصارمة باسم « فلسفة الوجود الخارجى » ، كما أن النظرة المتضاربة فى علم الظواهر (وهى النظرة التى تكمل التصور ذهنى بما يشير اليه من طرف فى الوجود الخارجى) أقول ان تلك النظرة تزول ليحل محلها فى حركة الوجودية كلام عن « مجاوزة الواقع » و « شبه المجاوزة » و « الألغاز » . وانه لمن الممكن وضع صيغة منهجية صارمة لعلم الظواهر دونما تورط فى المذهب المثالى أو فى أية عقيدة قطعية أخرى مما قد يترتب على ذلك المنهج ، وعندئذ يضم المنهج الظاهرى الى سائر المناهج جنباً الى جنب مع المناهج « الموضوعية » كالمنهج الاستقرائى والمنهج السببى والمنهج التفسيرى ، وعلى الرغم من أن نتائج علم الظواهر قد تكون ذات قيمة لكل فروع العلم الأخرى ، فانه من الحق أيضا أنه لا يمكن أن يكون لهذا العلم موضوع ذو مادة بعينها بدون « الينبوع » الواقعى

متنقلا ، ينصرف الى العبادة والى التأليف ؛ وأغلب الظن أن أكبر كتبه وهو « احياء علوم الدين » قد ألف فى الشطر الأول من هذه الفترة ؛ وفى نهايتها حاول أن ينهض برسالة الاصلاح الدينى التى كانت هدفه منذ البداية . ولقد ذهبت به الأسفار الى دمشق والى بيت المقدس والى الاسكندرية والى مكة والمدينة ، ثم عاد آخر الأمر الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس زمنا وجيزا فى نيسابور، ثم وافته منيته فى مسقط رأسه طوس .

استعرض الغزالى مختلف التيارات فى ثقافة عصره : فهناك أربعة اتجاهات تتمثل فى جماعات أربع هى جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم المتصوفة ؛ ونظر الغزالى فى موقف كل من هؤلاء ؛ فوجد المتكلمين يؤدون مهمة المدافع عن العقيدة ، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحى المنزل ، وهو دفاع ان أقتنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن . وأما الباطنية فقد كانوا يزعمون أنهم يقتبسون علمهم من الامام المعصوم ، أى أن كل ما يعرضونه مستند الى النقل عن معلمهم لا الى حجة مقنعة . وأما الفلاسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل فى تثقيف الناس بعلمهم برهانية لا سبيل الى الشك فيها ، كالرياضيات والفلك والطبيعات فى بعض جوانبها التى لا تخالف الدين ، الا أنها فى سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الراى ؛ وأهم المسائل التى عنى الغزالى بإبطال رأى الفلاسفة فيها ثلاث، هى : نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات ، وانكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها هى التى لا يجوز عليها الفناء ؛ وكان من أهم ما قاله الغزالى فى الرد على الفلاسفة أنهم يبنون حججهم على العلية - أى على تلازم الأسباب والمسببات - ومن رأى الغزالى (وهو شبيه برأى الفيلسوف الانجليزى هيوم فى القرن ١٨) أن العلية فى حوادث الطبيعة لا تستند الى أساس متين ، وليس لدينا ما ندعم به القول بوجودها ، اذ هى تترد عند التحليل الى علاقة زمانية بين شيئين ، فشيء ما يسبق فى الحدوث شيئا آخر ؛ فاذا رأينا شيئين

يتعاقبان ، فمن أين لنا القول بأن بينهما رباطا عليا خفيا غير مجرد التعاقب فى الحدوث ؟ أما لماذا يعقب المعلول عليه فسر لا نعرفه ؛ ومهما تساءل العقل عن حقيقة هذه الرابطة التى من شأنها أن يصير الشيء المعين شيئا آخر ، فهو لن يجد لتساؤله جوابا شافيا ؛ لكن ثمة حالة واحدة يمكن أن نرى فيها الرابطة العلية رؤية مباشرة فى أنفسنا ، وتلك حين يريد الانسان فعلا ما وينجز ما أراد، فها هنا يصاحب الفعل شعور بالقدرة على أدائه ، وعندئذ يجوز لنا أن ننسب الفعل لأنفسنا ؛ وعلى هذه الارادة الانسانية نستطيع أن نقيس فعل الارادة الالهية ؛ لكن ما الذى يبرر لنا مثل هذا القياس ؟ هنا يجب الغزالى بأنه أدرك بالحدس - أى بالذوق - فى نفسه صورة الله ، أعنى أنه أدرك بالعيان الداخلى المباشر فى ذاته أن الله قد خلقه على صورته ، وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله فى الخلق على قدرة الانسان فى الفعل الارادى الصادر عن ارادة حرة ؛ أما أن نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية فى ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز ، لأن الله اذا أشبه الانسان فهو لا يشبه الطبيعة . وهكذا استدلل الغزالى أن الله هو الموجود القادر على كل شيء ، المريد الفعال .

والخلاصة هى أن الغزالى - على خلاف الفلاسفة - لا يرى فى الآلية العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هى الذوق الباطنى ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون الجماعات الثلاث الأخرى : المتكلمين والباطنية والفلاسفة .

(ف)

الفارابى : لسنا نعرف كثيرا عن حياة الفارابى ، فقد كان رجلا يخلد الى السكينة والهدوء ، وقف حياته على التأمل الفلسفى ، يستظل بظل الملوك ، ثم تزيا آخر الأمر بزي المتصوفة . ويقال ان والد الفارابى كان قائدا عسكريا ومن اصل فارسي ، وان الفارابى قد

ولد فى وسيق ، وهى قرية صغيرة تقع فى ولاية فاراب من بلاد الترك . حصل الفارابى علومه فى بغداد ، ودرس بعضها على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان ، وقد ألم فى دراسته بالأدب والرياضيات ، ومؤلفاته فى الموسيقى شاهد على سعة دراسته للرياضيات . وتقول الأساطير عنه انه كان يتكلم بلغات العالم كلها ، وظاهر من كتبه انه كان يعرف التركية والفارسية ، وكان يكتب بالعربية كتابة يشوبها الغموض أحيانا .

ويعد الفارابى بين الأطباء وإن لم يطبب الأجسام ، وذلك لأنه وقف حياته على تطبيب النفوس ؛ ولم يكن الفارابى يحفل بالعلوم الجزئية ، بل حصر جهده كله فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، وهى العلم الوحيد الجامع الذى يضح أمام العقل صورة شاملة للعالم .

ارتحل الفارابى من بغداد الى حلب ، ولعل ذلك راجع الى الاضطرابات السياسية التى وقعت ببغداد ؛ وفى حلب استقر الفارابى فى مجلس سيف الدولة ، الا فى أخريات حياته حيث ترك القصر وخلا الى نفسه بين مظاهر الطبيعة ، ومات فى دمشق فى شهر ديسمبر عام ٥٩٠ م عن ثمانين عاما .

ولا يقتصر المنطق عند الفارابى على تحليل التفكير العلمى ، بل يشتمل كذلك على كثير من الملاحظات النحوية وعلى مباحث من نظرية المعرفة ؛ والفرق بين المنطق والنحو هو أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، أما المنطق فقانون للتعبير بلغة العقل الانسانى عند جميع الأمم ، وهو يسير من أبسط عناصر الكلام الى أعقدها : من الكلمة الى القضية الى القياس .

سمى الفارابى بالمعلم الثانى ، والمعلم الأول هو أرسطو ، وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته ان أرسطو سعى بالمعلم الأول لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناء متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ، وسمى الفارابى بالمعلم الثانى لما قام به من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله من مؤلفات أرسطو خاصة ؛ فمنذ أيام الفارابى أحصيت كتب أرسطو ورتبت على صورة لم تتغير فى جملتها ، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابى .

وللفارابى رأى فى المعانى الكلية التى ثار حولها كثير من الجدل فى العصور الوسطى ، اذ يرى أن العقل الانسانى يستخرج الكلى من الجزئيات بطريق التجريد ، غير أن للكلى وجودا خاصا به متقدما على وجود الجزئيات ، واذن فلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : المذهب القائل بأن الكلى سابق على الجزئى ، والمذهب القائل بأنه قائم به ، والمذهب القائل بأنه يحصل بعده .

حاول الفارابى أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريا فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فما يميز الفارابى أنه ذو نظرة شاملة تعم أكثر مما تجزئ ، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شاملة للعالم كله . ولعل هذه النزعة عنده هى التى حدثت به الى اهمال الفوارق والبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب الفلسفية ؛ فأفلاطون وأرسطو - فى رأيه - انما يختلفان فى المنهج وفى الأسلوب وفى سيرة الحياة ، أما مذهبهما الفلسفى فواحد .

وكذلك للفارابى رأى فى الوجود وهل يعد فى جملة المعانى الكلية ؟ أعنى هل هو صفة تحمل على موضوع ؟ وجواب الفارابى عن ذلك هو أن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شئ موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشئ فى قضية ؛ اذ ما وجود الشئ الا الشئ نفسه .

ويذهب الفارابى الى أن كل موجود ، فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولانثالث لهما

اذ أن كل شيء قوامه صورة ومادة - وبهذه المراتب الست تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما ؛ مع ملاحظة أن الثلاث المراتب الأولى كائنات ليست أجساما ولا هى تحل فى أجسام ، وأن الثلاث المراتب الأخيرة تلابس الأجسام وان لم تكن فى ذاتها أجساما .

أما الأجسام فهى ستة أجناس : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) .

ونلاحظ فى هذه الفلسفة تأثيرها المباشر بالافلاطونية الجديدة فى كون العالم يجيء صدورا عن الله فى صورة فيض ، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل الى أدنى المراتب .

وللفارابى رأى فى المعرفة ، خلاصته أن الأشياء المادية اذا ما أدركها العقل تحولت الى معقولات وصار لها وجود فى العقل يخالف وجودها المادى ؛ والعقل يكون فى الانسان بالقوة ، فاذا ما أدرك الانسان بحواسه صور الأجسام الخارجية، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل ؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة الى الفعل . على أن هذا الانتقال ليس يتم بفعل الانسان نفسه ، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذى هو أعلى مرتبة من العقل الانسانى ؛ أى أن الانسان لا يحصل المعرفة باجتهاده ، بل تجيء اليه المعرفة هبة من خارجه ، هبة من العالم الأعلى ؛ وعن طريق اتصال العقل الفعال - العقل الأعلى من الانسان - بالانسان ، يستطيع الانسان أن يحصل المعانى الكلية عن الأشياء ، وبهذا يتحول الادراك الحسى الى ادراك عقلى . ولكن من أين تأتى الصور الكلية العقلية الى العقل الفعال ؟ تأتى اليه من العقل الذى يعلوه مرتبة ، وهذا بدوره من الذى يعلوه وهو الله . وهكذا يكون كل عقل فعالا بالنسبة لما دونه ومنفعلا بالنسبة لما فوقه ؛ والعقل

الضربين من الوجود ؛ ولما كان الممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، ثم لما كانت العلة لا يمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، كان لا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده ، وهو أزلى ، وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ولا يعتريه التغير ، وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو البرهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات . ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا لاشريك له فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود، لكنا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحدا بالذات ، واذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحدا - وهو الله .

ومعرفتنا بالله عن طريق الاستدلال من الموجودات التى صدرت عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة ؛ فمن الواحد يصدر العالم ، وذلك حين يتعقل الله ذاته ، فالأصل - اذن - هو علم الله لا ارادته ، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ؛ وعن الله يفيض منذ الأزل وجود ثان هو ما يسمى بالعقل الأول ؛ وهو العقل الذى يحرك الفلك الأكبر ، وبعده تأتى عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض ، برغم أن كلا منها كامل فى ذاته ؛ وهذه العقول الثمانية التى نيطت بها الأجرام السماوية ، تضاف الى العقل الأول فتصبح العقول تسعة ، وهى كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود ؛ وفى المرتبة الثالثة يجيء العقل الفعال الذى يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوى والعالم السفلى ؛ وفى المرتبة الرابعة تأتى النفس - وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنهما أن يتكثرا فى افراد البشر ، فيكون منهما بمقدار ما هنالك من بنى الانسان ؛ وفى المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجد الصورة وفى السداسة توجد المادة ، ومن هاتين تتكون الأشياء ،

الفعال دائما ، والذي لا يفعل لسواه أبدا هو الله . ونلخص الموقف بالنسبة للإنسان فنقول ان العقل فيه ذو ثلاثة أوجه : فهو عقل بالقوة أولا لأنه يكون في حالة الاستعداد للحصول قبل أن يحصل شيئا ، ثم هو عقل بالفعل ثانيا حين يدرك الإنسان بحواسه شيئا ماديا ، وهو متأثر بالعقل الفعال ثالثا حين يدرك الإنسان المعنى الكلي المعقول الذي ماكانت الصورة المحسوسة الا مثلا يندرج تحته ؛ والمهم هنا أن نلاحظ أن ادراك المعاني الكلية ليس تحصيلامن الإنسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية ، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للإنسان والسذي يعلوه في المرتبة .

والعمل عند الفارابي تسابع للعقل وليس العكس ؛ أي أن الذي يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية ؛ ألم نقل ان الله عقل قبل أن يكون ارادة ، فالحلق انما يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته ؟ وهكذا قل في مجال السلوك الحلقى عند الإنسان ، فهو صادر عن تعقل ، اذا للعقل الأولوية على العمل . وان الفارابي ليقضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه ، على رجل يعمل العمل الصواب وهو لا يدري المبدأ النظري الذي جاء ذلك العمل تنفيذا له .

هذا فيما يتصل بالأخلاق،وأما في السياسة فقد تأثر بجمهورية أفلاطون وقال بفكرة أن يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف؛وهو يصف مثل هذا الرئيس كما يتصوره وصفا يخلع عليه كل الفضائل التي تتوافر للأنبياء أو من يخلفونهم .

فتجنشستين ، لودفيج جروزيف جوهان : (١٨٨٩ - ١٩٥١) نسوى المولد ينحدر من أصل يهودى ، درس الهندسة بجامعة برلين ومنذ عام ١٩٠٨ بجامعة مانشستر حيث اهتم اهتماما خاصا بدراسة مكثات الطائفة ومجركاتها ، ولقد أدت به الجوانب الرياضية في عمله هذا الى أن يزداد اهتماما بالرياضة البحتة وبفلسفة الرياضة،

ومن هنا أصبح على علم بعمل رسل وفريجه في المنطق الرياضى ، وعلى اثر ذلك انتقل الى جامعة كيمبردج حيث أمضى الجزء الأكبر من ١٩١٢ - ١٣ عاملا مع رسل تلميذا له في بادىء الامر ثم شريكا له بعد ذلك بقليل . التحق فتجنشستين بخدمة الجيش النمساوى في الحرب العالمية الأولى وأسر في ايطاليا في نهاية الأمر ، وفي ذلك الوقت كان قد أنجز كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » الذى نشر في ألمانيا في عام ١٩٢١ ، وفي لندن في عام ١٩٢٢ ؛ وقد اعتقد فتجنشستين عندئذ أن ذلك الكتاب كان بمثابة الحل الحاسم لمشكلات الفلسفة . ولقصد تعرض كذلك لتجربة باطنية صوفية عميقة بينما كان يحارب في الجبهة الشرقية في أثناء الحرب ، وكانت هذه التجربة فيما يبدو نتيجة لقراءة تولستوى ؛ وعلى اثر اطلاق سراحه بعد الحرب تنازل عن الثروة الطائلة التي ورثها واشتغل بالتدريس في مدرسة أولية بالنمسا ، وفي ذلك الحين أيضا بدأ يحيا الحياة الشديدة البساطة التي لم يتخل عنها أبدا بعد ذلك .ومهما يكن من شيء ففي أثناء العقد الثالث من هذا القرن بدأ فتجنشستين يعيد اتصاله بالفلسفة ، وفي رعاية ج . م . كينز عاود زيارته لكيمبردج عام ١٩٢٥ وقام في نفس الوقت تقريبا بتوثيق العلاقة الشخصية مع كل من شليك ووايزمان وهما اثنان من زعماء الحركة الوضعية في فيينا . وفي عام ١٩٢٩ عاد بصفة دائمة الى كيمبردج وأصبح رعية بريطانية عندما ضمت النمسا الى حكومة النازى ، وفي أثناء السنوات الثلاث أو الأربع التي تلت ذلك تأدى شيئا فشيئا ، وبخاصة عن طريق النقد الذاتى ، الى موقفه الجديد في الفلسفة ؛ وهو الموقف الذى كان له تأثير عظيم في الفكر الأنجلو سكسونى الحديث . وقد نشر أول مانشر في الكتابين « الأزرق » و « البنى » اللذين هما عبارة عن المحاضرات التي أملت على تلاميذه في ١٩٣٣ - ٣٥ ونشرت بعد وفاته في عام ١٩٥٨ ، وفي عام ١٩٣٩ أصبح فتجنشستين استاذا للفلسفة بجامعة كيمبردج خلفا للاستاذ

ج ١٠ مور ، بيد أنه عندما نشبت الحرب ذهب ليعمل بوابا في مستشفى بلندن ، وفي عام ١٩٤٧ اعتزل فتجنشتين منصب الأستاذية لكي يكرس حياته كلها للبحث ، ولكن صحته سرعان ما اعتلت ومات بداء السرطان في عام ١٩٥١ .

كان فتجنشتين رجلا غير عادي ، وحتى عندما كان أستاذا كان دائما يرتدى قميصا مفتوح الرقبة ، وكانت غرفته في كلية ترينتي بجامعة كيمبردج لا يزيد أثاثها كثيرا على عدد قليل من الكراسي الطويلة المصنوعة من قماش ، ولم يحدث أبدا أن تناول العشاء على المائدة الرئيسية مع الآخرين من رؤساء الجامعة . ولقد كانت صراحته متطرفة شديدة التطرف حتى لقد كان يمكن بسهولة أن تعد فظاظة ، أما بالنسبة إلى العالم الفلسفي بصفة عامة فقد كان الانطباع الذي يعطيه فتجنشتين هو الانطباع الذي يغلب عليه طابع الكاهن الأعظم لعقيدة من العقائد السرية أكثر منه انطباع الزميل المشارك في العمل .

وعمل فتجنشتين الفيلسوف ينقسم انقساماً واضحاً إلى فترتين: فالصياغة المحددة التي صيغت بها آراؤه الباكورة موجودة في كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » والذي كتب في الفترة بين ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ولم ينشر فتجنشتين نفسه شيئا عن آرائه المتأخرة ، وإن كان لدينا صورة أولى منها في الكتابين « الأزرق » و « البني » اللذين يرجع تاريخهما إلى عامي ١٩٣٣ - ٣٥ ، ثم صورة ثانية منها ظهرت في كتاب « البحوث الفلسفية » الذي يشتمل على أفكاره التي ما انفك يراجعها منذ منتصف الثلاثينات حتى وفاته . ويحتوي كتابه « ملاحظات على أسس الرياضيات » الذي نشر بعد وفاته على معظم آرائه الناضجة في فلسفة الرياضيات ، وأنه لمن المتوقع أن تكون هناك مؤلفات له ستُنشر فيما بعد .

وليس ثمة شك في أن كتاب « رسالة

منطقية فلسفية » قد أصبح مرجعا في الفلسفة الحديثة ، ولكنه كتاب على درجة كبيرة من الصعوبة كتب بأسلوب مركز ، وهو يعرض موقفا شبيها بالمذهب الذري المنطقي عند رسل في كثير من الوجوه ، لكنه ربما يكون قد بولغ في تفسيره من زاوية النظرة الرسولية ، ذلك لأن فتجنشتين اختلف عن رسل في نقاط هامة واختار لنفسه مذهباً تجريبياً أشد تطرفاً من تجريبية رسل وأكثر اطرادا ؛ فقد اتخذ فتجنشتين في بادئ الأمر موقفاً ميتافيزيقياً بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هي بمثابة مادة موضوع البحث التي ينتهي إليها التحليل بالنسبة إلى العلم التجريبي . ولا يعطي فتجنشتين ، على العكس من رسل في ذلك ، أية أمثلة لما قد رآه وقائع بسيطة أو وقائع أولية ، فلا بد أن تكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة في التحليل الأخير ، لكنه ليس على استعداد لأن يعين طبيعتها ؛ إلا أنه فيما يظهر قد كان يعتبر واقعة مثل « جون يصوب سلاحه نحو جوهان » أقرب إلى الواقعة البسيطة من قولنا ان « بريطانيا في حرب مع ألمانيا » ، وعلى ذلك فهو يعد ما يقال عنه عادة انه وقائع ، يعده في حقيقة الأمر حشداً من الوقائع البسيطة . واللغة كما ذهب في « الرسالة » وهي ناقلة الفكر ، إنما تهدف إلى تقرير الوقائع ، وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع ؛ ولقد أراد فتجنشتين بصفة خاصة من قوله ان اللغة تصور الوقائع أن يقول ان اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما جاءت لتصوره ، فالجملة المثبتة تكون صورة لاحدى حالات الواقع الممكنة ، بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو أن تصور بها ترتيب الأثاث في الغرفة . وهذا صحيح حتى على الرغم من شدة ازدحام اللغة الاصطلاحية العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة وبالقواعد الجرفائية، وهي أمور من شأنها أن يتعذر معها تبين الجانب التصويري من اللغة، تماما كما أن

تساعد الانسان على أن يتبين فيها هي نفسها ، كما يتبين في كل أشباهها ، أنها كلام بغير معنى .
والذى يميل بنا نحو أن نقول ما ليس بذى معنى ، خصوصا في الفلسفة ، هو ما تنصف به اللغة الجارية من تعقد و خلط ، ولقد خصص فتجنشتين قدرا كبيرا من العناية لمعالجة المشكلة الفنية الخاصة بإقامة لغة مثالية لا يكون من شأنها اغراء أحد بأن يقول كلاما فارغا أبدا ، وأخيرا فما أن يفهم الانسان « الرسالة » حتى لا يصبح أمامه بعد ذلك ما يفريه بأن يهتم بالفلسفة التي لا هي بالتجريبية مثل العلم ولا هي بتحصيلات حاصل مثل الرياضة ، وسينبذ الفلسفة - مثلما فعل فتجنشتين في عام ١٩١٨ لأنها كما عرفت على مر الزمن ، تنبت من الخلط .

ثم اتخذت فلسفة فتجنشتين في الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحا وبساطة وعمومية ولكنها ليست الصيغة الأكثر نضجا واكتمالا في « الكتاب الأزرق » الذى صدر في عام ١٩٣٣ ، ولقد وجهت الى حد كبير توجيهها - وان لم يكن ذلك صريحا - من شأنه أن يظهر على نحو دقيق لماذا كانت طريقة التفكير كلها الموجودة في « الرسالة » خاطئة على الرغم من أنها تميل كذلك الى هدم جميع المذاهب التقليدية في الفلسفة . وأما أساس النظر الجديدة فهو النظر الى اللغة من زاوية جديدة ؛ فقد نبذ الراى القديم الموجود في « الرسالة » عن اللغة ، والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هي وصف العالم ؛ أما الآن فقد نظر الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضا مختلفا عن سواء . هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة في استخدام اللغة أسماها فتجنشتين. بلعبة اللغة ، نعم انه لا شك في أن احدى طرائق استخدام اللغة هي أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لاداء ذلك ، وهي ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها انها طريقة « تصويرية » كما قد أطلق عليها في

خريطة استراليا قد ترسم بطريقة غريبة في رسم الخرائط تجعلها لا تبدو لنا أنها استراليا عند النظرة الأولى . على أن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ ، وفي مثل تلك اللغة ، على سبيل المثال ، تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويرا واضحا تاما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها ؛ فالاستعمال الوحيد للغة الذى يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع . وهناك بعد ذلك استعمال اشتقاقى للغة ولكنه استعمال مشروع ، وهو الاستعمال الذى نصوغ به تحصيلات الحاصل ، ونمثل لذلك بمثل بسيط فنقول « اما أن تكون السماء ممطرة واما غير ممطرة » وهو مثال - فرأى فتجنشتين - يمثل المنطق والرياضة بأسرها ، فهما علمان صحيحان صحة خالية من المعنى اذ هما لا يتبنان بشئ . أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى ، وتحصيل الحاصل المشروع مع خلوه من المعنى ، فلا يوجد استعمال مشروع للغة ، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صور أخرى لن تكون الا هراء ، وبصفة خاصة لن تكون جميع الأقوال الأخلاقية أو الميتافيزيقية الا أشباه قضايا ، أى أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، مادامت أقوالا لا هي بالتجريبية ولا هي بتحصيلات حاصل (وهنا نجد لمحة واضحة لما سوف يطلق **الوضعيون المناطقة** عليه فيما بعد اسم مبدأ التحقيق من حيث أنه قاعدة للمعنى) . وبمفارقة شهيرة - لكنها مفارقة كان اتساق القول يقتضيها - أنكر فتجنشتين في « الرسالة » ميتافيزيقاه ونظريته في اللغة اذ هي بمعياره هو كلام فارغ خال من المعنى ، ذلك لأننا حين نقول على سبيل المثال ان اللغة تصور الوقائع فاننا عندئذ انما نحاول أن نعطي صورة للعلاقة التصويرية التى تقوم بين العبارة والواقعة وهذا خلف ، لأن تلك العلاقة التصويرية انما تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه . ولقد نظر فتجنشتين الى ميتافيزيقاه على أنها هراء لا يخلو من النفع أو الأهمية من حيث انها

«الرسالة» ، بيد أن هناك حشدا من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام والشكر واللعن والتحية والدعاء . ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لامثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة (وهو يسمى كل استعمال منها لعبة اذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه « البحوث الفلسفية » الذى ينتهى بالملاحظة القائلة : « انه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة ، وبين ما قد قاله المناطقة عن تركيب اللغة » . (بما فى ذلك مؤلف كتاب « رسالة منطقية فلسفية ») « كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه » .

وعلى الرغم من أننا فى رأى فتجنشتين انما نتعلم فى الطفولة كيف نلعب كل هذه اللغات باللغة لعبا صحيحا عن طريق التدريب أكثر منه عن طريق التعليم النظرى ، فنحن معرضون لأن نصبح أكثر تأثرا بواحدة أو اثنتين من الوسائل الممكنة لاستخدام اللغة ، ثم نصور الأمر لأنفسنا تصويرا مبالغا فى تبسيطه حتى بالنسبة لهذه اللغة الواحدة أو اللغتين (كما كان وصفه هو نفسه للغة العلم وصفا مبالغا فى تبسيطه) فترانا نفكر فى الكلمة الواحدة على أنها دائما أبدا اسم لشيء ما ، نتعلمها عن طريق التعريف بالإشارة الى الشيء المسمى (كقولنا « هذه قطة ») ، كما ترانا نفكر فى الجمل على أنها كلها من قبيل قولنا « القطة فوق الحصيرة » أو « توم رجل بدين » أعنى أننا ننظر الى الجمل كلها كأنما هى جميعا قد جاءت لتصف العالم وما فيه . وهكذا قد يحدث أننا حينما نفكر فى استعمالات اللغة التى هى فى الواقع مختلفة تمام الاختلاف ، وانك لترانا نتقن استخدام اللغة حين نستخدمها فى غير مجال العقل النظرى استخدامها صحيحا ، أقول انه قد يحدث حين نفكر فى هذه الاستعمالات المختلفة كلها أن ندرجها فى نمط واحد . فقد نفكر مثلا فى لعبة

اللغة حين يكون مجال القول هو الرغبة أو الأمل ، فنحاول أن نقحمها فى ذلك النمط الواحد المزعوم اقحاما بأن نفسر فعل الكينونة المضارع الوارد فيها على أنه « وصف لحالتى الذهنية الحاضرة » ثم نحاول بطريقة استبطانية أن نعزل الحادث ذهنى الخاص الذى هو حالة الرغبة أو الأمل . وهنا يرى فتجنشتين الجذر الرئيسى للبس الفلسفى والمفارقة الميتافيزيقية ، فالحيرة الفلسفية انما تنشأ عندما نسيء فهم وظيفة بعض أدواتنا الذهنية اساءة تامة ، فترانا نتكلم كما لو كانت مشكلتنا هى تعريف الرغبة أو الأمل تعريفا دقيقا ، وكما لو كنا نعرف معنى الرغبة أو الأمل فيما يتصل بالأغراض العادية معرفة كافية ونريد الآن فى ميدان الفلسفة أن نعرفها بدقة أكثر ! لكن فتجنشتين قد ذهب الى أن ما نحتاج اليه من الناحية الفلسفية هو أن نرى أننا انما نسيء فهم فكرة « الأمل » اساءة بالغة اذا ما أخذنا « الأمل » على أنه اسم لعملية من العمليات النفسية ، وعلى ذلك فقيام مشكلة فلسفية هو كعدم قدرتك على أن تجد طريقك فى بلدة ما لعدم فهمك لخريطتها ، أو هو مثل الذبابة فى الزجاج تظن خابطة على الجدار بدلا من أن تطير الى أعلى خارجة من فوهتها . انه لنوع من الفتنة تفتن العقل عن نفسه ، فليس الذى نحتاج اليه فى مثل هذه الحالة هو الكشف عن المستور ، كلا ولا هو نظرية دقيقة أو تفسير دقيق أو تحليل دقيق ، لأن ذلك كله لا يزيل شيئا من حالة سوء الفهم التى بلغت أقصاها ، فهذه المفاهيم التى تسبب لنا الحيرة هى خارج نطاق دراستنا انما تكون خاضعة لسيطرتنا خضوعا تاما (ففى السفر بالسكة الحديدية لا تربكنا مسألة الزمن) وعلى ذلك فما نحتاج اليه هو منبهات بسيطة تنبهنا الى الأغراض التى من أجلها نستخدم هذه المفاهيم استخدامها الصحيح ، فنجمعها بعضها الى بعض تجميعا سديدا يزيل عن أبصارنا العمى « عما هو مطروح أمام البصر » . وان ترتبينا لطائفة مختارة من هذه المنبهات ترتيبا حسنا ، مما يحتاج الى مواهب فلسفية وليس هو بالعملية الآلية ، من

شأنه أن يفتح أعيننا لترى كيف نستخدم الأفكار التي هي موضوع البحث ، ولترى الطبيعة العامة للعبة اللغة ، وما أن نرى ذلك فسوف نكف عن أن نكون ضحايا الحيرة الفلسفية .

ها قد رأينا أن فتجنشتين قد وجد مصدرا من مصادر الحيرة الفلسفية في ميلنا لأن نحاول تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد يبالغ في تبسيطه ، فهي محاولة إيجاد أوجه الشبه بين المختلفات ؛ كما وجد مصدرا هاما آخر من مصادر الحيرة الفلسفية في البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء والتي يطلق عليها اسم واحد ؛ وهكذا قد نحاول أن نجد أو حتى نختار سمة مشتركة بين جميع اللغات تسوغ لنا أن نطلق عليها جميعا اسما واحدا هو « لعبات » ، بيد أن فتجنشتين يعتقد أنه لا يلزم أن يكون هناك مثل هذه السمة ، فإذا نحن أطلقنا على التنس اسم لعبة فانه يصبح من السهل علينا أن نجد أوجه شبه بينها وبين لعبة البريدج ثم بين لعبة البريدج وبين لعبة أخرى من لعب الورق ، ويكون هذا كافيا لتفسير الاسم المشترك « لعبة » دون حاجة منا إلى البحث عن سمة ما تكون مشتركة بين كل من كرة القدم ولعبة الورق ، وتصديق على جميع أنواع اللعب ، ولا شيء غير أنواع اللعب . وفي مثل هذا الموقف تكلم فتجنشتين عن التشابه الأسرى ؛ وهكذا قد نتجه إلى البحث عن حادث نفسى يكون مشتركا بين جميع حالات الأمل أو حالات النية لا لأننا نظن فقط أن الأفعال التي من قبيل « يأمل » و « ينو » لابد أن تكون أسما تسمى عملية ما ، بل كذلك لأننا نظن أنه لابد أن تكون هناك سمة مشتركة لكل حالة من هذه الحالات ، وعندئذ يقترح علينا فتجنشتين أنه ربما كان هناك تشابه أسرى فحسب بين جميع حالات النية .

المشكلات وتتبع ما بينها من روابط ، فتراها يأخذ مجموعة من المفاهيم سواء من الرياضة أو من الحديث العادى ، ثم يبين المفارقات التي نميل إلى نسبتها اليها متأثرين في ذلك بالحيرة الفلسفية، ثم يحاول أن يزيل عنا هذه الحيرة بتذكيرنا بالاستعمال المألوف لهذه المفاهيم ، وذلك بابتكار لعبات لغوية جديدة تكون متشابهة تشابها كما تكون مختلفة اختلافا يبصراننا بحقيقة الأمر ، ويتم ذلك دائما عن طريق وصف الاستعمالات الفعلية والممكنة للغة في مختلف سياق الكلام .

فاذا سلمنا بهذا الرأي عن الفلسفة وهو أنها سقوط في حيرة ذهنية لا خلاص للانسان منها - أو لا تخلص لنفسه منها - إلا بالمنبهات التي تنبهنا إلى استعمال هذه المفاهيم في سياقها الطبيعى من الكلام ، فان فتجنشتين لا يجد مكانا لأى من الآراء أو المذاهب أو النظريات الفلسفية ؛ فقد تصور مهمته على أنها تنبيه لنا بما هو قائم على السطح ، لا أن يعبر عن أى رأى من الآراء ولا أن يفسر لنا الأمور تفسيرات عميقة ؛ وهو يقول (البحوث ص ١٢٦ ، ١٢٩) : « تضع الفلسفة أمامنا كل شيء ثم لا تزيد ، دون أن تفسر شيئا أو تستنبط شيئا . . فظالما أن كل شيء مطروح أمام العين فليس هناك شيء يحتاج إلى تفسير . . . ان جوانب الأشياء البالغة الأهمية بالنسبة لنا انما تخفى علينا بسبب بساطتها والفتها » . وذلك مما يجعل المضمون الحقيقى لعمل فتجنشتين الأخير مستحيلا على التلخيص استحالة تامة ؛ فليس له مذهب ، كما أن المنهج الذى استخدمه لوصف الأمور الذهنية ليس بذى قواعد نظرية يجرى على سننها فما على الانسان سوى أن يصف الأشياء وكفى ، على نحو من شأنه أن يرفع عن الحيران السحر الذى يحيره .

كان تأثير فتجنشتين على الفلسفة الحديثة تأثيرا جد عظيم ، وبخاصة في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ؛ وكان كتابه « رسالة منطقية

ويحتوى كل عمل فتجنشتين الأخير على تطبيق هذا المنهج فى الفلسفة على عدد كبير من

ذات شقين : أهمية باعتباره مؤسسا للمنطق الرياضي الحديث ؛ وأهمية باعتباره فيلسوف منطق ورياضة . ابتكر فريجه فكرة « النسق الصوري » هادفاً بذلك الى بلوغ المثل الأعلى للدقة الرياضية ؛ وفي كتابه « ترقيم الأفكار » (١٨٧٩) قدم أول مثل للنسق انصوري ، وهو في الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل والمحمولات . وفرق لأول مرة بين البديهيات وبين قواعد الاستدلال ، وهو الذي اهتدى الى الطريقة التي بها نميز المنطق الحديث من سوافه ونجعله متفوقا عليها ، الا وهي استخدام المتغيرات وأسوار الكم .

وانتقل فريجه بعد ذلك الى تطبيق نسقه انصوري على الحساب ؛ فاكتشف أثناء عمله هذا امكان احوالة الحساب الى بناء صوري دون ادخال أية تصورات أو بديهيات غير منطقية ، هذا اذا اعترفنا على الأقل بأن فكرة الفئة أو المجموعة فكرة منطقية . وهذا الامكان انما يتركز على التعريف المشهور للأعداد الأصلية - وهو التعريف الذي اكتشفه رسل مرة أخرى فيما بعد - ومؤداه أن العدد فئة تضم جميع الفئات التي بينها وبين فئة ما معلومة علاقة واحد بواحد ؛ وكذلك تعريف الأصول المنتجة لعلاقة ما (أى تحويل تعريف متواتر الى تعريف صريح) ، وهو ما كان فريجه قد قدمه فعلا في كتابه ، « ترقيم الأفكار » . وان تعريف العدد الأصلي ليلزم لزوما طبيعيا عن اكتشافنا بأن الفكرة العددية الأساسية هي : « يساوى كذا » .

ولو سألنا شخصا من غير المفكرين عما يعنيه بقوله : هناك من أفراد نوع ما عدد مساو لأفراد نوع آخر لأجاب : أنه لو أحصى المرء المجموعة الأولى ، ثم أحصى المجموعة الثانية ، لبلغ الى العدد نفسه في الحالتين . بيد أن فريجه يلاحظ أنه من الممكن القول بأن لمجموعة ما عددا من الأفراد يعادل أفراد المجموعة الأخرى دون أن يكون في

فلسفية ، على جانب عظيم من الأهمية كذلك بالنسبة الى نمو الوضعية المنطقية في أقطار القارة الأوروبية ، وبخاصة في النمسا ؛ وكثير من التجريبيين المناطق المحدثين ممن تأثروا تأثرا قليلا بعمله الأخير هم مدينون لأرائه الباكرة ، وكان التأثير المباشر للرسالة على الفلسفة الانجلو سكسونية قد ضعف بشكل واضح في السنوات الأولى بسبب الاتجاه الى النظر اليها على أنها أقرب الى أن تكون صورة متطرفة ومتناقضة لفلسفة رسل . وكذلك أسى تفسيرها على نحو ايجابى ، وذلك في ضوء المذهب الذرى المنطقي الذي قال به رسل ، وبسبب الترجمة التي فوق كونها غير دقيقة استخدمت مصطلحات رسل الفنية (من ذلك مثلا « الواقعة الذرية ») .

ومهما يكن من شيء فقد كان تأثير عمل فتجنشتين الأخير في بريطانيا عظيما للغاية ، ولو أنه لا يزال مجهولا في قارة أوروبا ؛ أما في أمريكا فلم يأخذ في الانتشار الا في السنوات الحديثة نسبيا ، على أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسفة البريطانية الحديثة على أنها قد صيغت كلها وفقا لفلسفة فتجنشتين لأن ذلك معناه أن نسيء اساءة بالغة الى تقدير أهمية مور و رسل ورايل بنوع خاص . وان نفرا قليلا من الفلاسفة التحليليين المحدثين هم الذين يقبلون رأى فتجنشتين بأن هدف الفلسفة الذي لا هدف سواه هو ازالة الحيرة ، فضلا عن ذلك فان هناك فلاسفة آخرين يمضون مستقلين في نفس الاتجاه الذي مضى فيه فتجنشتين في نفس الوقت ؛ فبرغم أصالته العظيمة كان فتجنشتين مثل سائر الناس نتاج عصره ، لكنه لا ينازع - الا القليلون - في أن فتجنشتين بين الفلاسفة التحليليين الذين لا يوجد بينهم من أوجه الشبه الا الشبه الأسرى ، يبرز مبتكرا عظيما وعبقريا من عباقرة الفلسفة .

فريجه ، جوتلوب : (١٨٤٨ - ١٩٢٥)
فيلسوف ألماني ؛ وأهمية فريجه التاريخية

مستطاعه أن يحدد أفراد كل مجموعة منهما ، فإذا أيقن النادل من وجود سكين واحدة على يمين كل طبق ، فانه يعرف أن هناك عددا من الأطباق على المائدة يماثل عدد السكاكين ، إذ أنه قد قابل بين مجموعة الأطباق ومجموعة السكاكين مقابلة واحد بواحد عن طريق هذه الدالة « موضوع على اليمين المباشر لكذا » . فضلا عن ذلك فان فعل العد نفسه هو مثل من أمثلة المقابلة بين مجموعتين مقابلة واحد بواحد ؛ فان ما أفعله في الواقع عندما أحصى مجموعة من الأشياء فأجد أن عددها « ن » معناه تعريف دالة عن هذه المجموعة قيمها هي الأعداد من ١ الى « ن » . وأخيرا فلأن نشرح قولنا « مساو لكذا » شرحا يقوم على أساس مقابلة واحد بواحد ، فذلك انما يضيف معنى على قولنا عن مجموعة لامتناهية بأن فيها من الأفراد ما يعادل أفراد مجموعة أخرى ، وان يكن من المستحيل بالطبع احصاء أية مجموعة لامتناهية بالمعنى المألوف .

وقد كتب فريجه كتابا بعنوان « أسس الحساب » (١٨٨٤) ليمهد به الطريق للعمل الرمزي ، بسط فيه نظريته دون الالتجاء الى الرمزية . ويعد هذا الكتاب عملا كلاسيا من أعمال العرض الفلسفي ، ويتضمن قضاء مبرما فعلا على التفسيرات الشائعة حينذاك عن الأعداد ، وعن علم الحساب . كما يحتوي الكتاب على عدد من اللمحات الفلسفية العميقة . ويقول فريجه إننا لكي نجيب على هذا السؤال : « ما هو العدد ١ ؟ » فلا بد أن نشرح معنى الجمل التي يقع فيها الرمز « ١ » ؛ وينبغي ألا نقع في خطأ السؤال عن معنى كلمة ما بمعزل عن غيرها من الكلمات إذ الكلمة لا يكون لها معنى الا وهي في سياق جملة ، فإذا سألنا عن معنى كلمة منعزلة عن غيرها اتجه ميلنا الى أن تجيء الاجابة وصفا للصور الذهنية التي يستدعيها سماع هذه الكلمة . غير أن هذه الصور الذهنية لا تمت بصلة الى معنى الكلمة ؛ وقد تستحضر نفس الكلمة صوراً متباينة في عقول أناس مختلفين،

كما أن الفاظا مختلفة قد تثير صورة بعينها في عقل فرد واحد ؛ وعلى أي حال فان الصورة الذهنية لا تحدد معنى الجمل التي تتضمن الكلمة . ويميز فريجه في موضع آخر بين سمتين لمعنى كلمة ما : احدهما هي الصور والارتباطات التي تستدعيها الكلمة ، وهو ما يطلق عليه فريجه اسم « تلوين » الكلمة ؛ والسمة الأخرى هي المعنى الذي تحمله هذه الكلمة في استعمالها الصحيح . والتلوين ذاتي ويجوز أن يختلف من شخص الى آخر ، أما معنى الكلمة فموضوعي ؛ وهذه السمة من سمات المعنى هي وحدها التي تدخل في تحديد قيمة الصدق في الجملة التي تتضمن تلك الكلمة ، فإذا عرفنا كيف نحدد قيمة الصدق في الجمل التي تحتوي على الكلمة ، فاننا نعرف عندئذ كل ما يمكن معرفته عن معنى الكلمة ولا شيء آخر يطلب خلاف ذلك ؛ ومن أهم الجمل التي يمكن أن يرد فيها حد مفرد هي الجمل التي تعبر عن أحكام الذاتية . ويشير فريجه الى أن اشتراطنا للمعيار الذي نعين به أفراد المجموعة س هو أمر ضروري لتحديد معنى كلمة « س » . ومن الواضح أن الشطر الأول من كتاب فتجنشتين « بحوث » مدين أعظم الدين لأفكار فريجه هاتيك .

وفي مقال مشهور نشر عام ١٨٩٢ ، عرض فريجه تمييزا لم يكن قد ورد في كتابه « أسس الحساب » وهو التمييز بين معنى الكلمة ومشارها ، فأما مشار الحد المفرد فهو الموضوع الذي نتحدث عنه حين نستخدم جملة تحتوي عليه . ولكن لا ينبغي أن نذهب الى ما ذهب اليه ج . س . هل من أنه حتى معنى اسم العلم لا يتألف الا من مسماه ، ذلك لأن معناه لا يقتصر تحديده على مشاره . ولكي نستخدم مثلا يضربه فريجه في موضع آخر - نقول ان مكتشفا قد يكتشف جبلا رآه في الجنوب فيطلق عليه اسما ، بينما يكون مكتشف آخر قد أطلق اسما آخر على الجبل نفسه وقد رآه جهة الشمال ، وقد تنقضى أعوام عديدة قبل أن يدركا أنها شاهدان للجبل نفسه ، وبذلك

المجردة») باعتبارها موضوعات ، تماماً كما يجوز أن نتحدث عن الأشخاص أو المدن باعتبارها موضوعات . ومن ثم فإن علم الحساب يعد مجموعة من الحقائق عن موضوعات كما هي الحال في أى علم آخر ، ومهمة الرياضى هي اكتشاف هذه الحقائق التى تظل صحيحة سواء اكتشفناها أو لم نكتشفها .

ويميز فريجه بين نمطين مختلفين من أنماط العبارات يسمى أحدهما « مشبعا » والآخر « غير مشبع » ؛ فالحدود المفردة مشبعة شأنها فى ذلك شأن الجمل الكاملة ، أما العبارات غير المشبعة فهى المحمولات مثل « ٠٠٠ طويل » أو العبارات العلاقية مثل « ٠٠٠ يضابق ٠٠٠ » أو العبارات الدالية مثل « عاصمة ٠٠٠ » واختصارا كل العبارات التى تتضمن ثغرات ، ثم تتحول هذه العبارات الى النمط المشبع حين تملأ تلك الثغرات بعبارات مشبعة ؛ والعبارات غير المشبعة ليست مجرد تنابعات من الالفاظ يمكن أن تكتب قائمة بذاتها ، اذ من المطلوب أن نحدد أين تقع الثغرات، وأى الثغرات يجب ملؤها بالحد نفسه ، وأياها يمكن أن يملأ بحدود متميزة (المتغيرات وسيلة من وسائل تحديد ذلك) . وهكذا نجد أن العبارة غير المشبعة أقرب الى أن تكون « سمة » مشتركة لعدد من الجمل منها الى أن تكون جزءا قابلا للانزاعل عن تلك الجمل ، وللعبارة غير المشبعة مشار اليه شأنها فى ذلك شأن العبارة المشبعة ، غير أن مشارها شيء من نوع الأشياء غير المشبعة ، شيء لا يمكن التفكير فيه بوصفه قائما بذاته بأكثر مما يمكن التفكير فى العبارة التى تشير اليه ، وبالتالي يختلف اختلافا كليا عن الشيء الكامل . ويطلق فريجه اسم « التصور » على مشار المحمول (وقد تكون كلمة « خاصية » أفضل فى اللغة الانجليزية) ، أما مشار العبارات العلاقية والدالية فيسميها « علاقات » و « دالات » وينبغى التفرقة بين العبارة غير المشبعة وبين معناها ، بنفس التفرقة الحادة التى نفرق بها بين مشار اسم

يكون للاسمين معنيان مختلفان ولكنهما يشيران الى شيء واحد . ومعنى الجملة كلها هو « فكرة » (تماثل الى حد ما « القضية » عند رسل) ، والفكرة هي ما يقال عنها مبدئيا انها صادقة أو كاذبة . وهى شيء لا مادي وان تكن موضوعية ، ومن ثم فان ما تشير اليه الكلمة لا يمكن أن يكون أحد مقومات الفكرة ؛ فاذا كنت أتحدث عن جبل افرست فالجبل نفسه لا يمكن أن يكون جزءا من الفكرة التى أعبر عنها ، ومع ذلك فأننى أنجح فى الحديث عن الجبل نفسه لا عن قرين شبحى له ؛ فالمشار اليه عادة شيء غير لفوى اذ هو شيء « فى العالم » .

والذى يقرر ان كان التعبير اسما من أسماء الاعلام أو لم يكن ، هو فى نظر فريجه الوظيفة المنطقية التى يؤديها . فهكذا يمكن أن نعد كلمة « أحمر » وكلمة « خمسة » (اذا استخدمت باعتبارها اسمين) اسمين من أسماء الاعلام ما دامت عبارة « الأحمر لون أولى » و « الخمسة عدد أولى » يساويان من الناحية المنطقية عبارة « خروشوف رجل ذكى » تمام المساواة من حيث الصورة ؛ فاذا كان تعبير ما يؤدي وظيفة اسم العلم وله معنى محدد ، فهو اذن اسم علم ويكون له معنى محدد اذا كنا قد حددنا معنى لكل جملة من الجمل التى يقع فيها . أما سؤالنا هل يشير التعبير المعين الى شيء أو لا يشير فمسألة تتوقف على ما اذا كنا نقول عادة ان هناك شيئا ما يقابل مثل هذه الإشارة ؛ ونضرب لذلك مثلا بقولنا : « العدد الكامل بين ١٠ و ٣٠ » عبارة تشير الى شيء ما نتيجة لتلك الحقيقة - وهى أننا نقول عادة ان هناك عددا كاملا وأنه بين ١٠ و ٣٠ ؛ أما فكرة أن هناك مسألة فلسفية أبعد من ذلك عما اذا كان يوجد « حقيقة » شيء تشير اليه هذه العبارة فانما تنشأ عن مغالطة « البحث عما يشير اليه حد منعزل » . ويطلق فريجه لفظة « موضوع » على أى شيء يمكن أن يشير اليه حد مفرد ؛ فيجوز فى نظره الحديث عن الأعداد (وغيرها من الكيانات

العلم وبين معناه. والتصورات والعلاقات والدالات هي الأخرى « في العالم » شأنها في ذلك شأن الأشياء ؛ فإذا قلنا ان كوكب المشتري أكبر من كوكب المريخ ، فإن العلاقة هنا تقوم بين «مشارى» الكلمتين وهما « المشتري » و « المريخ » ولا تقوم بين معنييهما (في الذهن) ، ومن ثم فلا بد أن تكون تلك العلاقة سمة من سمات العالم (« مجال الاشارة ») كالكوكبين نفسيهما . ومع ذلك فإنها كيان من نوع مختلف تمام الاختلاف ، فإذا كانت عبارة ما تدل على تصور ذهني أو علاقة ، فلا يجوز لها أن تدل على شيء ؛ والحق أن ما هو ذو معنى عندما نتحدث عن شيء يصبح بغير معنى اذا تحدثنا به عن تصور ذهني ، والعكس صحيح .

وأيا كان الأمر فتحسن انما نتحدث عن تصورات، فإذا قلت مثلا : « الله موجود » فانتى لا أضيف صفة الى موضوع جزئى ، بل أتحدث عن نوع بعينه من الأشياء ، عن صفة أو تصور ، وأقول عنه شيئا بحيث لا يكون للقول معنى الا اذا قيل عن صفة ، أى أن ثمة شيئا يتصف بها ، أعنى أن هناك شيئا من ذلك النوع . والجمل التى تتحدث عن عدد ما ينبغى أن تفهم على هذا النحو نفسه ، فعبارة : «هناك ثلاث أشجار فى الحديقة» تقول شيئا عن التصور الذهني « أشجار فى الحديقة » ، ولا يمكن أن تفهم على أنها قول قيل عن شيء .

وهذه النظرية تقضى فى نسق فريجه الصورى الى تمييز دقيق بين المحمولات من حيث نمطها ، على أن الفئات تعد «أشياء» (كيانات من النمط الأدنى) . وان هذا ليوضح الصلة بين فلسفة فريجه فى المنطق ومذهب الصورى ؛ فلا ينبغى اقامة النسق الصورى على أساس نفعه فحسب ، بل ينبغى أن يعكس هذا النسق الملامح الجوهرية للغة (هذا هو ما رد به فريجه على اعتراض بيانو الذى يقول فيه ان الرمز الذى استخدمه فريجه للدلالة على أن شيئا ما موجود رمز زائد من الناحية الصورية) . وليس معنى هذا أن يجيء النسق الصورى صورة طبق الاصل من اللغة الطبيعية ؛ فاستخدام المتغيرات وأسوار الكم قد يحل مثلا مشكلة التعميم لا لأنه يفسر تفسيراً متسقاً تلك الأدوات اللغوية التى ترد فى اللغات الطبيعية دالة على التعميم ، بل بابتكار طريقة جديدة تماما (يبدو أن نظرية الأسوار الكمية أحق بأن تعد نموذجا للعمل الفلسفى من نظرية رسل فى العبارات الوصفية التى قال عنها رامزى انها نموذج العمل الفلسفى) وقد تكون اللغة الطبيعية غير متسقة ويمكن أن يوجه اليها النقد على هذا الأساس . ومن عيوب اللغة الطبيعية فى نظر فريجه أنها قد تنشئ الاسماء التى لها معنى وليس لها مشار ؛ وقد كان فريجه أول من بدأ البحث عن لغة مثالية .

وفى عامى ١٨٩٣ و ١٩٠٣ أصدر فريجه جزين من كتابه الأعظم « أسس الحساب » يعرض فيهما بناءه للحساب على أساس من المنطق

وإذا أردنا أن نفهم طبيعة التصورات والعلاقات ، فيجب أن ننظر فى الدالات كما ترد فى الرياضيات ؛ فالعدد ٤ دالة بعينها للعدد ٢ ، وهى أنه مربعة ، ولكنه ليس هو نفسه هذه الدالة ؛ والواقع أننا لا نستطيع عزل الدالة ، كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعزل أعدادا بعينها تكون هى دالة أعداد أخرى بعينها . والحق أن فريجه قادر على النظر الى التصورات والعلاقات باعتبارها حالات تتمثل فيها الدالات ، طالما يعتقد أن للجملة باعتبارها كلا واحدا مشارا هو ما لها من قيمة الصدق ، ومن ثم فإن التصورات والعلاقات



فشته، جوهان جوتلوب (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴).

المعرفة هي نقطة البداية ، وجعله المنطق الفلسفى أساسا لها .

فشته، **جوهان جوتلوب** : (١٧٦٢ - ١٨١٤) ،
فيلسوف ألماني ينحدر من سلالة سكسونية
تشتغل بفلاحة الأرض ، استطاع بمعونة أحد
أصحاب الأراضى المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه
اللغة والفلسفة فى يينا وليبزيج ، والتقى **بكانت**
عام ١٧٩١ وأصبح تلميذه ومريده المقرب
إليه . وفى عام ١٧٩٤ عين أستاذا بجامعة يينا ،
ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الإلحاد .
ولما كان وطنيا متحمسا ، فقد ألقى « خطاباتة الى
الامة الألمانية » فى برلين بين عامى ١٨٠٧ و ١٨٠٨
فكان عميق الأثر فى احياء بروسييا اثر هزائمها
على يدى نابليون . وصار فشته أستاذا بجامعة
برلين الجديدة عام ١٨١٠ .

كان فشته يعتقد ان هناك منهجين
ممكنين فى الفلسفة : القطعية التى تستنبط
الفكرة من الشئ ، أو المثالية التى تستنبط الشئ
من الفكرة . ويتوقف المنهج الذى يتبعه المرء على
تكوينه العقلى ، غير أنه يؤثر المثالية ما دمتنا
لا نستطيع تفسير الوعى تفسيراً مرضياً بالكيونة
وحدها كما تصنع القطعية ، لكننا نستطيع اقامة
خبراتنا - لا الشئ فى ذاته - من الوعى باعتباره
معطى من المعطيات . وهكذا حذف فشته
الشئ فى ذاته ، وبدلاً من أن يشتق طبيعة الذات
المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة - كما فعل
كانت - جعل يستنبط تكثر الخبرة من فاعلية
الذات . ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التى
ليست على شئ كبير من اليسر هو ما تجده فى
كتابه « مقدمة لنظرية المعرفة » (١٧٩٧) .

وبسط فشته آراءه الأخلاقية فى كتابه
« نظرية الأخلاق » (١٧٩٨) ، وخلصتها أننا قد
نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازديادنا
لها ، واحترام النفس هو الضمير . وينبغى أن

وذلك فى رمزيته المنطقية ؛ وهذه النظرية تتضمن
« النظرية الساذجة للمجموعة » أى افتراض أن
لكل صفة فئة تقابلها ، أفرادها هى نفسها الأشياء
التي تتصف بتلك الصفة . وقد كتب رسل الى
فريجه قبل صدور الجزء الثانى بزمان وجيز شارحا
له التناقض الذى وجدته فى النظرية الساذجة
للمجموعة ، فأضاف فريجه فى شئ من التسرع
تذييلاً يذكر فيه أنه كان من الممكن - فى رأيه -
اجتناب هذا التناقض باضعاف إحدى بديهياته ؛
لكن لزنفسكى أثبت فيما بعد أنه قد ينشأ
تناقض آخر ، ولكن يشك فى أن يكون فريجه علم
بذلك . وعلى أية حال فإن كثيرا من البراهين كان
ينهار نتيجة لتلك البديهية المعدلة ، لكن فريجه
لم تعد له همة ليعيد ويكمل كتابه ذاك ؛ وفى
ختام حياته أخذ ينظر الى نظرية الفئات بأكملها
والى مشروع اشتقاق الحساب من المنطق على أنهما
خطأ . ولم ينتج فريجه بعد سنة ١٩٠٣ الا قليلا
ذا قيمة ، ولعله لم يتتبع ما كان ينتجه الآخرون
عن الموضوع الذى شيد أسسه ، كما أنه لم يلق
كثيرا من العرفان بفضلته فى أثناء حياته ، وانتقل
العمل الذى قام به الى المناطقه الآخرين عن طريق
مؤلفات بيانو ورسيل وهوايتهد . ولم يعترف
بفضله - الذى هو جدير به - غير ديديكند وزرملو
ورسل ، فلم يكن فريجه معروفا لدى الفلاسفة
الا قليلا، رغم أن ثلاثة من ذوى الأهمية البالغة قد
تأثروا به تأثرا عميقا وهم : **هوسرل** ورسيل
وفتجنشتين . ولقد أخذ الاهتمام به فى العصور
الحديثة يتزايد تزايدا عظيما ، وثمة مناطق
يدركون قيمة عمله تمام الإدراك ؛ وبعض هؤلاء
من أمثال تشيرش وكاوناب وكواين قد تأثروا به
تأثرا مباشرا . ونظرا لأن كثيرا من أفكار
فتجنشتين الرئيسية يمكن ارجاعها الى فريجه ،
فإن الفلاسفة فى انجلترا وأمريكا يقرءونه
ويناقشونه وإن لم يفعل فلاسفة انقارة مثلهم ؛
ولعل أعظم ما أداه فريجه فى الفلسفة - وهو
ما تبعه فيه فتجنشتين وما لم يتبعه فيه رسل -
هو رفضه للتقليد الديكارتي القائل بأن نظرية

كيف يفكر القضاة حين يتخذون قراراتهم في القضايا الخاصة ؟ كيف تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية على القانون وكيف تتأثر به ؟ هل هناك مبادئ ثابتة يمكن أن نحكم بها على القوانين بأنها حسنة أو سيئة ؟

وعلى هذا النحو يمكن التمييز بين الفقه والدراسة القانونية العادية باعتباره نظاما معنيا بتقدم فهم القانون ونقده نقدا قائما على الحجة العقلية ، متميزا بذلك عن معرفة القانون بتفصيلاته . وقد استعان الفقه - في سعيه وراء هذه الأهداف العامة - بنظم أخرى استعانة كبيرة وخاصة بالفلسفة ؛ وتوضع في بعض الأحيان تمييزات تفرق بين الفقه ، وفلسفة القانون ، والنظرية القانونية ، غير أن هذه التمييزات لا تعنى شيئا كثيرا ، ومن الأفضل التمييز بين الأنماط المختلفة من البحث كما يلي :

١ - الأبحاث التحليلية :

يعد الآن توضيح لفظة « القانون » والحدود التي تنطوي على تصورات قانونية أساسية (كالحقوق والواجبات ، والشخصية القانونية ، والملكية ، ومصادر القانون) أقول ان هذا التوضيح يعد اليوم دراسة مستقلة هامة وخاصة في إنجلترا . وقد بدأ التحليل المنظم للمفاهيم القانونية على يد بنتام في كتبه «نبذة عن الحكومة» (١٧٧٦) و « مبادئ الأخلاق والتشريع » (١٧٨٩) و « مجال الفقه وحدوده » (١٧٨٢) . وتوسع فيه تلميذه جون أوستن في كتابيه « مجال الفقه وتحديده » (١٨٨٢) و « محاضرات عن فلسفة القانون الوضعي » (١٨٦٣) . وتطورت الأشكال الحديثة لدراسة القانون دراسة تحليلية في « النظرية الخالصة » للقانون التي وضعها هانز كلزن ، ووصفها في كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة » (الترجمة الانجليزية صدرت سنة ١٩٤٧) ، وكذلك تطورت على أيدي الفقهاء الذين تأثروا بالفلسفة اللغوية . ويقترب الفقه التحليلي عادة « بالوضعية القانونية » (وان

ينبثق الفعل الأخلاقي عن الضمير لا عن الازعان للسلطة . فالمبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن نتصرف وفقا لتصورنا للواجب وتصورنا للفعل الذي نعتزف دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله ؛ وهكذا تتألف الحياة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية الى الحرية الروحية الكاملة للذات . وينشأ الشر الأخلاقي من عجزنا البليد عن امعان الفكر في أفعالنا امعانا يكشف عن كل ما تنطوي عليه ، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقي يمتازون بها ، وان هؤلاء - بما يضربونه من مثل - ليصبحون بمثابة الهام للآخرين . وفي هذه الحقيقة يكمن أساس الدين ؛ وما الكنيسة غير اتحاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيدة الأخلاقية وتقويتها .

ومهمة الدولة - في نظر فشتة - هي أن تضمن أن يحد الأفراد جميعا من حرياتهم رعاية لحرية الآخرين ، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا اذا حاولت أيضا ضمان الحقوق نفسها للجميع ، وهي لا تستطيع تحقيق ذلك الا اذا ضمنت للجميع الناس الملكية والاستقلال الاقتصادي . وقد أدى الأمر بفشتة على ضوء هذا الرأي الى بعض النظريات الاشتراكية فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية ، بما في ذلك تحويل التجارة الخارجية كلها الى الدولة ؛ بيد أنه - على عكس الرواية التي يتناقلها الرواة - لم يعتنق النظرية العضوية الى الدولة ، تلك النظرة التي تعد سمة مميزة لكثير من المثاليين الألمان .

فقه القانون : تدل هذه الكلمة في الانجليزية على طائفة من الدراسات التي ترتبط فيما بينها ارتباطا واهيا ، والتي تهتم ببحث بعض مسائل عامة عن القانون حين لا تكفى معرفة النظم القانونية الخاصة للإجابة عنها . ومن الأسئلة العامة في الفقه هذه الأسئلة : ما هو القانون ؟ وهل يمكن أن يكون نمة قانون بلا ارغام ؟ هل القانون الدولي قانون حقا ؟ فيم يختلف القانون عن الأخلاقية والعدالة ، وكيف يرتبط بهما ؟

يكن مستقلا عنها من الناحية المنطقية) ؛ وهى المذهب القائل بأنه لا وجود لرابطة ضرورية بين القانون والأخلاقية ، وانما الرابطة بينهما تاريخية فحسب .

٢ - الأبحاث النقدية والتقييمية :

كونت نظريات القانون الطبيعى التى توسع فيها المدرسيون (وخاصة توما الاكوينى) على أساس الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت المسيحى . . كونت هذه النظريات تقليدا باقيا فى نقد القانون؛ وسمتها الميزة هى المحاجها (١) على أن هناك مبادئ ثابتة لهداية السلوك الانسانى ، وهذه المبادئ لم يصنعها الانسان وانما يستطيع أن يميزها بعقله . (٢) على أن هذه المبادئ تؤلف قانونا « طبيعيا » يمكن بوساطته الحكم على سائر القوانين التى وضعها الانسان . ويذهب بعض النظرين الى أن الاخفاق فى التكيف مع القانون الطبيعى يجعل القانون الانسانى باطلا ؛ بينما ينظر البعض الآخر الى القانون الطبيعى لا باعتباره اختبارا للصحة القانونية ، وانما باعتباره معيارا للنقد فحسب .

ولقد كان نقد القانون (على أسس فقهية) الشغل الشاغل لبنتام وأوستن على الرغم من المحاجها على الدراسات التحليلية ، ومعارضتهما لنظريات القانون الطبيعى . ويقوم معظم الفقه النقدى الحديث على صنوف من السياسات الاجتماعية ، وهو مستقل عن نظرية القانون الطبيعى ، وان تكن أساسياته قد أعيد توكيدها فى ألمانيا منذ الحرب العالمية الأخيرة ، وعلى يد التوماويين الجدد فى غير ألمانيا من البلدان .

وقد شجعت دراسة الاجراءات القضائية - وخاصة فى أمريكا - على قيام شكلين من أشكال الفقه أحدهما بنائى والآخر متشكك ، وكلا النوعين يؤكد هذه الحقيقة ألا وهى أنه ما دامت جميع القواعد القانونية ليس لها الا محور رئيسى واحد مقرر المعنى ، حين تطبق المحاكم القواعد

العامة على كثير من القضايا الهامشية ، فان التفكير الذى تنطوى عليه ليس استنباطيا (رغم كل المظاهر) ، ولكنه يمثل اختيارا بين القيم الاجتماعية. وتهتم احدى الحركات - التى يتزعمها روسكو باوند (وتسمى فى كثير من الأحيان بالفقه الادائى) بتحديد المصالح الاجتماعية التى ينبغى أن ترشد المحاكم فى المنطقة التى لم تشملها القواعد القانونية. ولقد أكدت الحركة الشكية التى نشأت على يد ا . و . هولمز «طريق القانون» ١٨٩٧ ، و ج . س . جراى « طبيعة القانون ومصادره » ١٩٠٢ ، تباین المؤثرات غير القانونية على القرارات القضائية الكامنة تحت الأشكال القانونية . وتحدى الكتاب « الواقعيون » فيما بعد ، التصور التقليدى للقانون باعتباره مؤلفا من قواعد متميزة من عمليات المحاكم التى يمكن التنبؤ بها بدرجة كبيرة او صغيرة (انظر مثلا كتاب جيروم فرانك « القانون والعقل الحديث » : ١٩٣٠) . وهذه التطورات كانت قد سبقت اليها الدعوة الى ترك الأمر فى القضاء مرهونا بحكمة القاضى ، وهى دعوة نادى بها فقهاء القارة المنتهون الى مدرسة « القانون الحر » ومنهم مثلا إيرليش فى كتابه « القانون الحر » (١٩٠٣) وكذلك الكتاب الاسكندنافيين (وخاصة أكسل هجستروم ١٨٦٨ - ١٩٣٩) .

٣ - الأبحاث الاجتماعية :

وتقع تحت هذا العنوان نظريات عامة متعددة تتعلق بتفاعل القانون مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية . ولقد توسع الكتاب الروس من أمثال اى . ب . باشوكاينس فى كتابه « النظرية العامة للقانون والماركسية » (١٩٢٤) فى النظرية الماركسية القائلة بأن القانون تحدده الظروف الاقتصادية وأن مآله الى الاختفاء ؛ وقد قضت النظرية القانونية السوفيتية الرسمية على الجانب الفوضوى من هذه النظرية . وتلح النظريات اللاماركسية (مثل نظرية إيرليش فى كتابه «المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون» ١٩١٣ ، وترجم سنة ١٩٣٦) على أن القانون

«الصوري» الذى نجده فى التشريعات أقل أهمية - من حيث تأثيره الاجتماعى - من المعايير الأخلاقية واللاقانونية الأخرى (« القانون الحى ») . ومع أنه قد أعلنت فى كثير من الأحيان برامج عامة « للفقهاء الاجتماعى » إلا أن أفضل عمل تم فى هذا المجال يتألف من الدراسات الخاصة بعلاقة المؤسسات القانونية الخاصة بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية المعينة ، مثل كتاب بيرل ومينز تحت عنوان « الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة » (١٩٣٢) .

٤ - الأبحاث التاريخية :

يوصف كتاب سافيني « رسالة عصرنا فى التشريع والفقهاء » (ظهرت الترجمة الانجليزية عام ١٨٣١) ، وكتبا سير هنرى مين « القانون القديم » (١٨٨١) و « تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى » (١٨٧٥) هذه الكتب توصف عادة بأنها من كتب الفقهاء التاريخي ، غير أنه ما من شكل واحد من أشكال البحث يمكن تمييزه تحت هذا الاسم . وكان سافيني يعتقد أن القانون المتطور تطوراً طبيعياً فى مجتمع ما ينبغي ألا تتدخل فى تطوره إلا بما يتماشى مع العبقرية الطبيعية التى يمكن أن ندركها أفضل ادراك ممكن فى أقدم أشكالها القانونية . أما من فكان يريد أن يحلر فهم القانون القديم من التصورات الحديثة التى تصاغ مقدماً عن طبيعة القانون ، وأن يكشف عن المراحل المميزة من التطور القانوني التى اجتازتها المجتمعات « التقدمية » .

مستعمرة يونانية تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى ، وكانت دول المدينة مثل ملطية فى رخاء ماضى فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وعلى اتصال وثيق - عن طريق التجارة - بالثقافات الأجنبية فى مصر وليبيا (وبالتالى فى بابل) كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود وفى الغرب ؛ وبالإضافة الى ذلك كانت أيونيا نفسها وريثة ثقافة أدبية قديمة ترجع الى ما قبل هوميروس . وللك كانت الظروف التى شجعت ، ولو أنها لا تفسر لنساقط ، الموجة الطاغية من التفكير التأملى التى ظهرت فى ملطية وفسوس وقولوفون وساموس ؛ وسرعان ما انتشر الاهتمام بالفلسفة عبر البحار فقد نزع فيثاغورس من ساموس الى احسدى المستعمرات اليونانية فى ايطاليا الجنوبية ، بينما طوف اكسانوفان حول العالم اليوناني بأجمعه . وكان بلومينيس وزيغون من أهالى ايليا فى جنوب غربى ايطاليا . وكان امبادوقليس ينتمى الى اغريفتة فى صقلية ، وهكذا كان معظم الفلاسفة قبل سقراط ينتمون اما الى شرق العالم اليوناني واما الى غربه ، ولم تدخل أثينا فى هذا المجال الا عندما انتقل اليها انكساغوراس وافداً من أيونيا فى السبعينات من القرن الخامس قبل الميلاد .

وعلى الرغم مما بين الفلاسفة قبل سقراط من اختلاف فيما بين الواحد منهم والآخر ، فهم يؤلفون جماعة على أساس منطقي وليست هى جماعة يربط بينها الترتيب الزمنى وحده . ولقد حول سقراط التفكير التأملى اليوناني الى اتجاه جديد كل الجدة وذلك برفضه الفيزيقا وتركيزه على المسائل الأخلاقية ، وفيما عدا السوفسطائيين الذين الى جوهر الفكرى ينتمى سقراط من ناحية بحثه فى المسائل الأخلاقية ، فان « الفلاسفة » الأولين أو « محبى الحكمة » قد أخضعوا الانسانية الى النظر فى الواقع الفيزيقي الخارجى ؛ وعلى ذلك أطلق أرسطو على أولئك الذين نطلق عليهم اسم « الفلاسفة قبل سقراط » أطلق عليهم اسم

الفلاسفة قبل سقراط : يستخدم مصطلح

« الفلاسفة قبل سقراط » للإشارة الى ما يقرب من اثني عشر مفكراً من اليونان الأولين فيما قبل زمن سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع . وهم يتدرجون من طاليس الذى نشط فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد ، الى ديموقريطس فى النصف الأخير من القرن الخامس . وفد أول الفلاسفة قبل سقراط من أيونيا وكانت

«الباحثين في الطبيعة» أو «أصحاب الفسيولوجيا»، ذلك لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث انها كل . ومع ذلك فقد كان لكثيرين منهم اهتمامات أعمق في التخصص في البحث الفيزيقي ، بل ان بعضا من المفكرين الأولين مثل طاليس وآنكسيمندر الملطييين كانا من أصحاب العقول المتعددة الجوانب حتى لقد اكتسبا شهرة بين معاصريهم لا من أجل دراساتهم النظرية للواقع - التي ربما كانت في بعض الحالات ذات أهمية ثانوية لحسب حتى بالنسبة الى أصحابها - بل من أجل مقدرتهما على حل المشكلات العملية مثل قياس بعد السفينة في البحر ، وانتقال جيش عبر النهر ، أو تحديد الفصول تحديدا دقيقا . ولقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط أن يصفوا طبيعة الأجسام السماوية ، وكان لبعضهم - مثل طاليس وفيثاغورس بشكل أكثر وضوحا - اهتمامات رياضية خاصة بغض النظر عن الاهتمام بالفلك ، وكان أمبادوقليس وآنكساغوراس وديوجين الأبولوني مهتمين بدراسة الطب وعلم الأجنة . ويبدو أن أغلبهم قد تناول المشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الزلازل وأقواس قزح والمغناطيسية أو فيضان النيل . وانه لمن الأهمية بمكان ألا تغفل - بأي حال من الأحوال - عن هذا الاهتمام العملي القوي الذي امتزج امتزاجا يدعو الى الدهشة بمذهب القطعية غير التجريبي ، وذلك عندما اتجه هذا الاهتمام ليعالج المشكلات الأكثر ضخامة وهي التي تتعلق بطبيعة العالم . والذي أعطى هؤلاء الرجال الحق في أن ينظر اليهم على أنهم فلاسفة، بخلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط وبخاصة في النصف الأخير من تلك الفترة ، هو الزعم المشترك فيما بينهم بأن العالم يتضمن نوعا من الحتمية والوحدة الكاملة التي يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول .

والجزء الأول من هذا الزعم يمكن رؤيته فيما كان قد سبق ذلك من بحوث خاصة بأصل

الكون ، وبآلهة المسيرة للكون ، وهي بحوث شبه أسطورية . بيد أن معالجة هذه المشكلات في عبارات وصفية مباشرة ورفض التشخيص ، هو الذي أعطى طاليس وخلفاءه - بالنسبة الى متأخري اليونان والينا - لقب « فيلسوف » .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط نبذوا الكثير من اللغة الأسطورية ، الا أنهم ظلوا متأثرين في بعض النقاط بما ورثوه من مزاعم عصر ما قبل الفلسفة . فطاليس في اعلانه أن جميع الأشياء صدرت عن الماء كان على الأرجح يقدم تعبيرا عقليا عن فكرة مصرية أسطورية ، وهي فكرة لها أيضا ما يشابهها في بابل ، مؤداها أن العالم نشأ عن زن ربة المياه الأولى على الرغم من أن هذه كانت هي نفسها انعكاسا لعودة الأرض كل عام الى الظهور في حالة انحسار النيل؛ وهو كذلك مدين بدين أهم ما ذكرناه للأساطير ، وذلك في الزعم الرئيسي القائل بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول ، وأنه بوجه ما وحدة على الرغم من تنوع ظواهره . ولقد وجد هذا الزعم سبيلا الى الصياغة في الاتجاهات التناسلية التشبيهية الواردة في الميثولوجيا التقليدية ؛ وهكذا نجد أنه في « مبحث آلهة الكون » عند هزيود ، وهي قصيدة ربما تم نظمها في أوائل القرن السابع قبل الميلاد ، نجد أن أسرة الآلهة ترد الى الوراء حتى بداية العالم الأولى عندما تظهر جيا - وهي أمنا الأرض - تظهر مع أجزاء العالم السفلي المتنوعة على أنها أول كائن كوني متميز ، وكان ظهورها من خليج خلاق يقال له كاوس (وهو لا يعني الفوضى ولكنه يعني مجرد « الثغرة ») . وفي نفس الوقت يظهر الإيروس أو الحب الجنسي على مسرح الحوادث ، وإيروس هو الدافع التشبيهي المؤدى الى مزيد من التمايزات ، فتلد جيا اله السماء المذكر أورانوس كما تلد أيضا الجبال والبحار الداخلية ، ثم يقترب اله السماء باله الأرض لكي ينتجا معا النهر الدائري الذي يصل ما بينهما وهو الأوقيانوس ، ومن

والفصول وهلم جرا ، مما شجع اقامة العقيدة المرضية القائلة بأن العالم يعمل وفقا لقوانين لا تخالف تمام المخالفة تلك القوانين التى تحكم المجتمعات الانسانية . ولقد كانت النظرة الضيقة الى المكونات الطبيعية الاساسية ، وهى نظرة جعلتها كأنما هى ناس من عنصر الهى ، ترتد كلها الى سالف واحد بعيد ، أقول ان تلك النظرة كانت بمثابة مظهر واحد بعينه من مظاهر الموقف التشبيهي .

وبقاء النزعة التشبيهية يمكن رؤيته كذلك فى الحيل التى استخدمها بعض الفلاسفة قبل سقراط ليفسروا بها المصدر الأول للتغير الفيزيقي ، فلقد وجد الايروس أو الحب الجنسى عند هزيود ما يقابله فى فكرة القصاص الشرعى عند أنكسيمندريس ، وفى فكرة الحرب أو الكفاح عند هرقليطس ، وفى فكرة الحب أو المجاهدة عند أمبادوقليس . والواقع أنه حتى المفكرين الأقل بدائية من ذلك قد ارتدوا هنا الى المجاز ؛ فأرسطو مثلا استخدم الايروس لكى يفسر كيف أن المحرك الأول يمكن أن يحرك دون أن يتحرك . وهناك نقطتان أخريان كان الفلاسفة قبل سقراط فيهما متأثرين بالتصورات التى ورثوها من عصر ما قبل الفلاسفة وهما متعلقتان بتصوراتهم للالهية والنفس ، فلقد تخلوا الى حد كبير عن البانيون الاولبي ، ومع ذلك ظلوا محتفظين بالفكرة القائلة بأن ما قد كان قويا كل القوة ومستعصيا على الفناء هو الهى ؛ وهكذا يبدو أن الملطيين طبقوا ذلك الوصف على أنواع المادة الأولية التى قالوا بها . أما عن النفس فان أوائل الفلاسفة قبل سقراط قد تجاهلوا تكوينها تجاهلا تاما ، ولكنها بالنسبة الى الفيشاغورين والى هرقليطس وأمبادوقليس كانت بمثابة حلقة فيزيقية بين الانسان والعالم الخارجى ؛ وهنا كان هؤلاء المفكرون يعيدون تفسير الفكرة الشائعة القائلة بأن النفس ذات صلة بالاثير وهو المادة التى يتكون منها الهواء العلوى الخالص والنجوم . وفى نفس

نفس هذين الأيوين يظهر نسل آخر ، وتذهب روايات أخرى الى أن المطر هو البذور التى ترسلها السماء لتخصب الأرض لكى تنتج النباتات والمحاصيل . وهذا البحث شبه الأسطورى الخاص بأصل الكون يزداد تعقدا بالأخلاق الناتجة عن التأليف فى (مبحث آلهة الكون) بين روايات كثيرة مختلفة . والقصة الأكثر فجاجة واكتمالا من الناحية الأسطورية الشعرية ، وهى التى وردت مؤخرا فى القصيدة وفيها يظل أورانوس مضاجعا جيا ويرفض السماح لها بأن تنجب ذرية حتى يتصدى له كرونوس فيفصله عنوة ، تقدم على الأرجح صورة أكثر بدائية فيها أن الكاوس الأصل أو الثغرة هى التى أحدثها أول انفصال وقع بين الأرض والسماء . وعلى كل حال فان الفكرة الأسطورية القائلة بأن أجزاء العالم المختلفة فيما بينها بوساطة آلهة ذوى أسلاف يمكن تتبعهم الى أصولهم كما هى الحال فى الكائنات البشرية ، هذه الفكرة تقضى الى الراى القائل بأن العالم من حيث انه كل يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأسلاف ، على سبيل المثال الأرض أو الأرض والسماء . ولقد أثرت هذه الدعوى عن الوحدة التناسلية فى العالم ، والتى يمكن تحديدها بوساطة وصف التسلسل الوراثى بالنسبة الى خروج مكونات العالم الكثيرة من المحرك الكونى الواحد ، أقول ان هذه الدعوى قد أثرت تأثيرا عميقا فى أوائل الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا بجيا أو كاوس اللذين قال بهما هزيود مادة ابداعية واحدة مثل الماء عند طاليس والهواء أو الضباب عند أنكسيمانس . وحتى حين نبذ البحث عن أصل الكون ، كما فعل هرقليطس على سبيل المثال الذى أعلن أن قانون العالم لم تضعه الآلهة ولا وضعه البشر وانما هو قد وجد هكذا دائما أبدا ، بقيت الدعوى القائلة بالوحدة الجوهرية فى العالم وقابلية العالم للمحتية ؛ وربما كان هذا الزعم العام الهام الذى لم يتعرض اليونان أنفسهم لمناقشة مسوغاته العقلية ، أقول ان هذا الزعم ربما يعزى فى بعض وجوهه الى ملاحظة الانتظام الطبيعى فيما يتعلق بالشمس

الوقت نشأ لدى الفلاسفة قبل سقراط خلط في علم النفس لعجزهم عن التمييز بين الإدراك الحسى وبين الذكاء أو العقل ؛ وهنا تبدو الآثار واضحة لما ورد عن النفس عند هوميروس ، فقد كان كلامه فى هذا ذا أثر وإن لم يكن متسقاً ، إذ كانت « النفس » تعنى عنده مادة الحياة أحياناً ، ومادة الوعي أحياناً أخرى ، والذكاء أحياناً ثالثة .

وقبل أن نجمل التطورات الأساسية لتفكير الفلاسفة قبل سقراط يجب أن نؤكد أن معرفتنا بهؤلاء المفكرين معرفة ناقصة نقصاً شديداً ؛ فليس لدينا ما يقرب من أن يكون كتاباً كاملاً واحداً عن أى فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط، وكل ما لدينا إنما هو فى صورة شذرات قصيرة منفصلة تتفاوت فى الطول من كلمة واحدة الى عبارات قليلة، وهى ما تبقى لنا لكونها كانت موضع اقتباس عن المؤلفين الأقدمين فى العصر المتأخر . فيكاد لا يوجد شئ عن فلاسفة ملطية اللهم الا عبارة أو جملة لكل منهم ، ولا يوجد شئ عن فيثاغورس ، وعن هرقليطس ما يربو بقليل على مائة قول من الأقوال الصحيحة ، وهى أقوال قصيرة جداً فى الغالب (يحتوى أطولها على خمس وخمسين كلمة) ، وبقي لدينا من بارمنيدس حوالى مائة وخمسين من الأسطر السداسية ، وحوالى ثلاثمائة وأربعين من أمبادوقليس وربما كون هذا القدر اليسير ثلث المؤلفات الأصلية أو أكثر من ذلك قليلاً ، تلك المؤلفات التى كانت فى الأغلب مختصرة اختصاراً شديداً . ولدينا عن أنكساغوراس حوالى عشرين شذرة تصل فى مجموعها الى ما يقرب من ألف كلمة ، وهى تكون فى الغالب مالا يقل عن ثمن كتابه الأصلى ومالا يزيد على نصفه . وعن ديموقريطس - الذى عرف بكثرة تأليفه كثرة غزيرة - لم يبق الا ما يقع بين مائتين وثلاثمائة شذرة، كلها تقريباً ذات طابع أخلاقى وغير مرتبطة الى حد كبير بنظرياته غير العادية فى الفيزيكا . غير أن الفقرات المقتبسة من المؤلفات الأصلية هى بطبيعة الحال مصدر واحد

فقط من مصادر علمنا بأفكار مفكر من عصر سلف، وإنما نعتد اعتماداً كبيراً فى معرفتنا بالفلاسفة قبل سقراط على الشروح والملاحظات التى كتبها مؤرخو الفكر فى الأزمنة القديمة ؛ من ذلك أن أفلاطون نفسه قد ساق أحكاماً موجزة هنا وهناك، كان أكثرها ذات طابع تهكمى أو متفكك ، وأعنى الأحكام التى ساقها عن بعض أسلافه من أمثال هرقليطس وبارمنيدس وأنكساغوراس بصفة خاصة ؛ ويبدو أن أفلاطون أخذ الفيثاغورية مأخذاً جاداً ولكنه نظر الى الآخرين من الفلاسفة قبل سقراط على أنهم رموز لأنواع مختلفة من انحراف الراى . ومن ناحية أخرى اعتقد أرسطو فى القيمة المذهبية لأسلافه من الفلاسفة ، ذلك لأن الطبيعيين قبل سقراط كانت لهم أهمية خاصة لأنهم على الرغم من سوء فهمهم الخطير للسببية ، فقد أدوا - فى رايه - ما أسماه « باللعنة » التى هى محاولات لا تخلو من قيمة بالنسبة الى التعبير عن الحقائق التى كشف عنها هو . وهناك خلاف بين نقاد القرن العشرين حول قيمة آراء أرسطو التفصيلية عن أسلافه السابقين ؛ فلقد أقيم البرهان الحاسم على أنه كان قادراً فى كثير من الحالات على تحريف آراء أسلافه تحريفاً خطيراً لا عن قصد ولكن عن افتقار الى الموضوعية التاريخية ، ولأنه كان ينظر الى الفلاسفة قبل سقراط من زاوية فلسفته هو . ومع ذلك فإن معلومات أرسطو وأحكامه ذات قيمة دائماً ، وهى صحيحة فى الغالب صحة لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن رفضها - ونحن بمنجاة من الزلل - الا فى الحالات التى يكون لدينا فيها من الشواهد المضادة ما يمكن الوثوق به ؛ وهذه - فى الأغلب - لا تاتينا الا من الشذرات الأصلية المتعلقة بما نكون بصدد تحقيقه ، والا حيث يمكن الكشف عن الدوافع التى تدفع أرسطو الى التحريف .

والتقدير الصحيح لأحكام أرسطو مسألة على جانب خاص من الأهمية ، لأن جميع من عرض بعدئذ للفلاسفة قبل سقراط من الأقدمين كانوا

يدعى ايتيوس باعادة نسخ ذلك الملخص وتوسيعه بعد ثلاث أو أربع مئات من السنين . ومن فقرات بقيت من عمله أعاد كاتبان - جاءا بعد عصره بقليل - كتابة مؤلفه ذاك ، وما زال عملهما باقيا . ومصدر آخر ينبغي ذكره وهو سمبليقيوس الأفلاطوني الجديد الذى يعد ذا أهمية كبرى لأنه على الرغم من مجيئه بعد ألف عام من الفلاسفة قبل سقراط الا أنه أراد تحقيقا لأهدافه ، وهى أن يعلق بشروح على رسالتين من رسائل أرسطو - أن ينشر آراء بعض أسلاف أرسطو فى لغتهم الخاصة ، ذلك لأنه فى عصر سمبليقيوس كان الكثير من كتابات الفلاسفة قبل سقراط - وحتى الملخصات المتأخرة لهذه الكتابات - كان قد أصبح شديد الندرة ؛ ومن ثم فنحن مدينون بمقدار كبير بما لدينا من الكلمات الأصلية لكل من بارمنيديس وأمبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولوني .

وكذلك نحن قليلو العلم بتاريخ الفلاسفة قبل سقراط وبسيرهم ، وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يثروا اهتمام معظم اليونانيين بدرجة كبيرة لمدة مائة عام كانت حاسمة الأثر ، وهى التى تقع بين قيام الحركة السوفسطائية وتأسيس اللوقيون ؛ ولما كان أرسطو مهتما بأفكار هؤلاء الفلاسفة لا بحياتهم الخاصة ، فقد آل الأمر فى ذلك الى أكاذيب كتاب التراجم الاسكندرانيين من القرن الثالث الى الأول قبل الميلاد فراحوا ينشئون حكايات مشكوك فيها مثل تلك التى تقول بأن هرقليطس دفن نفسه فى الروث ، أو أن أمبادوقليس ألقى بنفسه من جبل اطنة . والذىبقى هو قليل من الحقائق الأكثر وضوحا والتى تعتمد على مصادر أكثر احتراما ؛ وكذلك ترجع معظم المعلومات التاريخية الى دراسات اسكندرانية قام بها من هم أكثر احتراما ، لكنهم كذلك أمعن فى التأمل النظرى . ولقد صنف سوتيون الفلاسفة قبل سقراط الى مدارس شرقية ومدارس غربية، واتبع ثاوفراسطوس فى نسبة بعضهم الى بعض

فى الحقيقة متأثرين بأرسطو تأثرا شديدا ، فكان كتاب « آراء الطبيعيين » هو مصدر المعلومات الرئيسى لدى الكتاب المتأخرين ، وهو عبارة عن تاريخ جمعه ثاوفراسطوس - رفيق أرسطو - باعتباره جزءا من موسوعة المعرفة المشائية الكبرى ؛ وعلى الرغم من أن ثاوفراسطوس نفسه - فيما يبدو - قد راجع المصادر الأصلية فى كثير من النقاط الا أنه كان كذلك متأثرا تأثرا شديدا بآراء أرسطو التى أعيد كتابتها فى بعض الأحيان بلغة استعيرت فيما يبدو من « فيزيقا » أرسطو و « ميتافيزيقاه » . ويبدو أنه لم يستطع فى كثير من الحالات اثبات النقاط المتنازع عليها ، ولا شك فى أن ذلك كان سببه - الى حد ما - أن الفلاسفة قبل سقراط لم يكونوا جميعا فى متناول الباحث بنصوصهم الأصلية ، والواقع أنه على الرغم من أن اليونانيين أنفسهم قد زعموا أن كل فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط (باستثناء فيثاغورس) ألف كتابا واحدا على الأقل كانوا يضعونه تحت عنوان أطلقوه على الكتب كلها وهو عنوان « فى الطبيعة » ، مما يشك فيه أن يكون بعض الأولين قد كانت لهم كتابات واسعة الانتشار حتى فى زمنهم ، وربما اعتمدوا على النشر الشفوى أكثر من اعتمادهم على أى شئ آخر ؛ فالأقتباسات التى اقتبست من هرقليطس بصفة خاصة قد صيغت فى الأصل على أنها أقوال شفوية مأثورة . وحتى فى حالة وجود كتب من عصر ما قبل سقراط، فإن لغتها المجازية والشعرية - فى أغلب الأحوال - لم تصادف دائما نظرة عطف لدى ثاوفراسطوس حتى العالم ، وهكذا فإن تاريخ ثاوفراسطوس حتى ولو كان قد بقى كاملا لاحتاج الى الكثير من التفسير والتعديل ؛ ومع هذا كله فلم يكن ليعود بنا فى الغالب الى ما وراء أرسطو . بيد أن هذا التاريخ - فيما عدا القسم الخاص بالاحساس - لم يبق منه هو كذلك الا شذرات ، ومن حسن الطالع أن أحد الرواقيين المجهولين فى القرن الثانى قبل الميلاد قام بتلخيصه ، ثم قام شخص

نسبة تبين فيهم المعلم والتلميذ ، ثم ترك المؤرخ أبولودورس دراسة معيارية كتبها شعرا لتواريخ وآراء الفلاسفة وغيرهم ، زاعما أن فترة النشاط العظيم لدى أى مفكر من المفكرين قد جاءت فى سن الأربعين التى جعلها أبولودورس بحيث تتوافق مع أقرب حلقة من سلسلة الفترات الزمنية أو الحوادث التاريخية الثابتة التاريخ ؛ وعلاوة على ذلك جعل التلميذ فى جميع الحالات أصغر بأربعين عاما من معلمه الشهير . وانه لمن حسن الحظ أننا نعرف القليل من التواريخ الموضوعية التى نستطيع بواسطتها أن نراجع أبولودورس ؛ فمثلا الكسوف الذى تنبأ به طاليس لابد أن يكون قد حدث فى عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وكذلك كان مليسئوس - تابع بارمنيدس - أميرالا لساموس ضد أثينا فى عام ٤٤١ قبل الميلاد . وبالجملة فان التاريخ الأبولودورى - على الرغم من أنه كان معناه فى المنهجية - يجوز الركون اليه على وجه التقريب .

والتمييز القديم بين مدارس اليونان الشرقية والغربية مفيد الى حد ما ؛ فالغربيون كانوا أقل مادية فى بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الايليون العالم المحسوس رفضا تاما ، وكان هناك لدى فيثاغورس وأمبادوقليس اتجاه دينى أو صوفى لم يكن ليقبل فى التفكير الشرقى الأيونى الذى كان أكثر تسليما بالأمر الواقع وان لم يكن أقل دوجماتيقية من التفكير الغربى . لكن هناك استثناءات كثيرة ، فقد كان فيثاغورس أيونيا بالتنشئة ولو أنه انتقل الى ايطاليا الجنوبية ، واكتشف هرقليطس الأيونى أن الوحدة فى التركيب أكثر منها فى المادة ، ومليسئوس ولو أنه كان من أتباع بارمنيدس الا أنه كان أيونيا من ساموس ، واذا استثنينا أمبادوقليس الصقلى وجدنا معظم الايليين القائلين بالتعدد جاءوا من الطرف الشرقى للعالم اليونانى (مثل أنكساغوراس والذرين لوقيبوس وديموقريطس) ومالوا الى الرجوع الى التفسيرات الأيونية التقليدية للظواهر الكونية فى تفصيلاتها .

أما طاليس وخليفته أنكسيمنندريس وأنكسيمناس فيضمون معا فى بعض الأحيان على أنهم « الملطيون » ، اذا اعتبروا أن الوحدة التى افترضوا وجودها فى العالم انما توجد فى المادة التى منها صنع العالم أو التى منها نشأ . ولقد رأى طاليس أن الماء هو تلك المادة ؛ وكتب أرسطو الذى كان غامضا هنا لسوء الحظ ، كتب ما يأتى : « يقول طاليس انه (يقصد عنصر الأشياء الموجودة ومبدأها الأول) الماء ، وعلى ذلك أعلن أن الأرض « فوق » الماء ، وربما أخذ فرضه من أنه يرى الأشياء جميعا تفتدى على الرطوبة . » . نعم ربما كان طاليس متأثرا بذلك وبمشاهدات أخرى مماثلة ؛ لكن الدافع الأول لاختياره الماء كان على الأرجح قصة الشرق الأدنى القائلة بأن العالم نشأ عن فيضان عظيم محيط . ولا شك فى أن طاليس كان شغوبا بمصر ، كما سنحت له عن طريق سارديس فرصة الاتصال بالمذونات البابلية التى لابد أن يكون أشهر ماثره - وهو التنبؤ بالكسوف ابان سنة بعينها - قد اعتمد على هذه المذونات . وانه لمن الصعب لسوء الحظ أن نقول الى أى حد سار طاليس بنظرياته التى أقامها على تجريبية الشرق الأدنى: فهل قامت وحدة العالم - على غرار النمط التوليدي القديم - على أصل بعيد بمثابة الناسل الأوحده ، الا وهو المادة ؟ أم هل لا يزال العالم بطريقة ما مصنوعا من الماء ؟ . وبطبيعة الحال ذهب أرسطو الى افتراض الرأى الثانى لأنه يلائم فكرته الخاصة عن الجوهر المادى ذى الوجود الثابت ، والأرجح أن طاليس لم يميز بين هذين البديلين تمييزا واضحا ، فاذا كانت الأشياء قد صدرت عن الماء فلا بد أن تظل مائية بطريقة ما ، وعلى كل حال فانها ما تزال مستندة الى ومحوطة بكتلة مائية ليس لها حدود ، كما أنه فى الغالب لم يعين بالدقة كيف صار العالم الى ما هو عليه الآن من كثرة . ويقول أرسطو ان طاليس أعلن أن جميع الأشياء مملوءة بالآلهة ، وأن الحجر المغنطيسى لابد أن يكون محتويا على روح لأنه قادر على تحريك الحديد ، فاذا كان للأشياء الجامدة فى

اللغة ، بيد أن استعمال اللغة الشعرية التقليدية وغياب الألفاظ المجردة كان بمثابة الشكيمة الدائمة التي قيدت التقدم الفلسفي في تلك الفترة) وكان الاطراد الكوني مشتقا من الجوهر الالهى غير المحدود الذى خلغ وحدته على العالم المتطور .

وفى الجيل الذى تلا ، رجع أنكسيمانس الى فكرة الجوهر النوعى ، فقال انه الهواء / الضباب أو النفس ، وأما الاعتراض الذى ربما كان أنكسيمندريس قد شعر به فقد ذلته الفكرة الهامة القائلة بأن المادة المنشئة يمكن أن تتخذ اشكالا أخرى ، وبذلك تتحول الى ما فى عالمنا من مواد أخرى عن طريق التكاثر والتخلخل، أى عن طريق تغيير مقدارها فى المكان المعين . وتفسير التغير الفيزيقي على هذا النحو الذى أيدته - ولو تأييدا خاطئا - الملاحظة القائلة بأن درجة حرارة النفس فى الزفير تتفاوت بحسب ضغط الفم ؛ نجح فى جعل الواحدية المادية شيئا أمكن للمرة الأولى أن يؤخذ به منطقيا . وأما ما تبع ذلك من بحث فى أصل الكون وعلم الكون فلم يكن بعيدا كل البعد عن القبول، ذلك لأن الضباب - كما لابد أن يكون طاليس قد لاحظ عن الماء - يبدو أنه يتخلل تغيرات كثيرة فى الطبيعة ، فباللتخلخل يتحول الى نار (ذلك لأن الصاعقة تنبثق من السحاب) ، وبالتكاثف يصبح أرضا مارا بمرحلة الماء الذى يبدو أنه يتحول الى أرض عندما ينحسر البحر مثلا . لكن اختيار أنكسيمانس للمادة الأولى لم يكن كله قائما على أساس علمي ، ذلك لأن المادة الكونية وتسمى أيضا « النفس » كانت عنده تشبه النفس الانسانية التى تلازم النفس فى الغالب وعلى ذلك فلها قوة توجيهية حيوية محركة فى العالم ؛ وهكذا كان الباعث على التغير ما يزال تشبيها الى حد كبير .

ولما كان أنكسيمانس فى اكتمال نضجه حوالى ٥٣٥ قبل الميلاد ، انتقل فيثاغورس من ساموس الى ايطاليا وهناك أنشأ جماعة مقفلة على

الظاهر مثل الحجر روح ومن ثم فلها حياة ، فان العالم من حيث انه كل لا يبعد أن تكون الروح أو الحياة منبثة فى ثناياه ؛ ولكونها روحا واسعة المدى وشديدة القوة فلا بد أن تكون الهية ، ومن ثم فهى علة تطور الكثرة الحالية .

كان أنكسيمندريس أصغر قليلا من طاليس الذى لابد أن يكون قد عرفه ، ويبدو أن أنكسيمندريس رأى أنه اذا كانت المادة المنشئة متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل الماء الذى قال به طاليس ، فان المكونات الأخرى مثل النار التى هى على النقيض من الماء فى كثير من النواحي - لم تكن لتستطيع أن تحقق هويتها ، فقد قبل أنكسيمندريس فكرة المادة المنشئة الواحدة، الالهية المحيطة ، ولكنه أسماها « باللامحدود » قاصدا الى أنها لامتناهية فى الحجم وليست متطابقة الهوية مع أى مكون آخر فى عالمنا مما يمكن أن يطلق عليه اسم من الأسماء . وقد أخذ الكون فى الظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها النار والضباب المعتم ؛ ثم تجمد الضباب فى مركزه فأصبح أرضا أحيطت بكرة من اللهب انفجرت لتكون الأجرام السماوية ، وكانت هذه الأجرام السماوية بمثابة عجالات من اللهب مغلفة بالضباب ، وكل منها يضئ خارج غلاف الضباب خلال ثغرة واحدة ، وأما الأرض وهى أسطوانة عريضة مسطحة القمة فتبقى فى مكانها لأنها أبعد متساوية من أى شئ آخر ؛ وفى ذلك تقدم رائع على فكرة طاليس أو أنكسيمانس بأن الأرض تطفو اما على الماء واما على الهواء . وتنقسم الأشياء داخل نطاق العالم الى جواهر متعارضة مثل الحرارة والبرودة ، والشتاء والصيف ، والليل والنهار ، وانما يثير التفاعلات فيما بينها وينظمها مبدأ يوصف بمجاز من علم الاجتماع : فأولا ترى كلا منها يفتات على الآخر ، ثم يقع الغرم والقصاص على كل منها تجاه الآخر جزاء ما اقترفه من جور تبعا لتقدير الزمن ، ، (وربما كانت التشبيهية هنا كامنة نوعا ما فى

علق أهمية خاصة على العدد عشرة ، وليس هناك من سبب يدعونا الى حرمانه من النظرية الشهيرة المرتبطة باسمه . على أنه ربما كان أحد أتباعه هو الذى انتزع النتائج الخطيرة التى تلزم عما قد لوحظ بعدئذ من عدم قابلية وتر المربع للقياس المضبوط، ومؤدى ذلك أن بعض الأطوال الطبيعية، على رغم كونها مؤلفة من وحدات نقطية ، لا يمكن تحويلها الى أعداد صحيحة أبدا .

خصص أكسانوفان معاصر فيثاغورس الذى كان أطول منه حياة والذى هاجر كذلك من أيونيا، خصص الكثير من شعره لمهاجمة الوصف الهوميرى التقليدى للآلهة من حيث خلودها ، ومن حيث الأساس نفسه الذى بنى عليه تشبيهها بالإنسان؛ ذلك لأن كل نوع من الأنواع لابد له - بناء على هذا الرأى - من أن يتصور الآلهة على هيئته الخاصة وهو ما بدا لأكسانوفان محالا ؛ فأحل أكسانوفان محل الآلهة الكثيرة الها واحدا ساكنا « يحرك الأشياء جميعها بقوة تفكيره العقلى » ، وربما أثرت هذه الفكرة عن المصدر العقلى الإلهى للتغير فى أمبادوقليس وأنكساغوراس ؛ وربما كان مذهب أكسانوفان العقلى الهدام أوسع تأثيرا بصفة عامة . ولو غرضنا النظر عن مهاجمته للتشبيهية، فقد سخر أيضا من النظريات الفيزيائية الأيونية المتميزة بالقطعية والمغالاة، فاقترح سائرا أن تكون حركة الشمس كل يوم فى خط مستقيم. وعلى الرغم من أن أكسانوفان لم يهتم أصلا بالفيزيكا وكان شاكا صريحا فيما يتعلق بتحصيل المعرفة اليقينية ، فانه لا يخلو من أهمية علمية اذ استدل من وجود القواقع البحرية على اليابس أن الأرض لابد أن قد كانت على هيئة الطين؛ وهو مثل نادر اذ ذاك على استخدام الاستدلال العقلى من المشاهدة المحققة تحقيقا سليما ، والمقدرة بقدرها الصحيح .

قام هرقليطس الذى ازدهر فى افسوس على الأرجح حوالى ٥١٠ - ٤٨٠ قبل الميلاد ، قام بمزيد

نفسها شبه دينية وشبه فلسفية . ولم يكتب شيئا بنفسه ، كلا ولا اطرذ الرأى فى تقديره ؛ ولقد علم فيثاغورس أن الروح تنتقل من جسد الى جسد آخر ، ومن نوع الى نوع آخر ، وعلى ذلك تكون جميع الأشياء الحية مرتبطة براو بط القربى، ولابد من مراعاة الامتناع عن أكل اللحوم وغيرها من المحرمات . وقد اعتقد فيثاغورس ، مع أولئك الذين يعرفون بالأورفين ، أن النفس ينبغى أن تبقى طاهرة ، وكانت الموسيقى وسيلة هامة من وسائل التطهير ، وهنا تلتقى الاتجاهات الصوفية والعلمية؛ ذلك لأن فيثاغورس اكتشف - عن طريق تجربة ايقاف وتر واحد - ان السلم الموسيقى عددى وأن الفواصل النغمية الكبرى يمكن التعبير عنها فى نسب الأعداد الصحيحة ؛ وإذا كانت الموسيقى ذات الصلة بالنفس عددية، فإن العالم كله حينئذ لابد أن يكون بطريقة ما عدديا كذلك . ويبدو أن أتباع فيثاغورس طوروا هذا الاستقراء المفرط فى الجراءة افراطا يتناسب مع نوع تفكيرهم ، تطويرا بحيث جسّدوا النقط (وكان التجسيد ما يزال مميّزا للوجود الفعلى) فأصبحت النقط - من حيث هى وحدات - هى التى يتكون منها الأعداد ، كما أنها هى التى تحدد أبعاد الخطوط والأسطح والحجوم حتى ان الأشياء المادية مادامت مكونة من أشكال هندسية يمكن تحديدها ، فانها تكون قابلة لأن ترد الى كميات تتألف من وحدات النقط المجسدة . وعلاوة على ذلك فإن العالم يمكن تحليله الى عشرة أزواج من الأضداد ، نموذجا الأعلى هو المحدود فى مقابل اللامحدود، وهما ضدان منهما تتكون عناصر الأعداد أيضا ، فالأعداد الفردية أعدادا محدودة ، والأعداد الزوجية (لانه من الممكن أن تنقسم الى ما لانهاية غير محدودة . ولقد خرج العالم الى الوجود عندما شدت الوحدة باعتبارها حدا، شلت اللامحدود اليها وأخضعته الى التمايزات المتنوعة . وانه ليرجح أن يكون معظم هذه الأفكار قد ظهر بعد عصر فيثاغورس ، بيد أن المعلم نفسه كان قد

يعبر عنه . ولما كان اللاوجود مساويا للخلاء عندئذ ، فقد كانت الحركة محالا ، ولكن بارمنيدس رفض القول بالتغير بناء على أسس ميتافيزيقية أكثر مما رفضه على أسس فيزيقية ما دام كل تغير يتضمن أن الموضوع للتغير « ليس هو » نفسه ما كان قبل التغير ؛ ذلك أن التفرقة بين « فعل الكينونه is » بمعناها الحمل ومعناها الوجودى لم تتضح حتى جاء أفلاطون . فمن المقدمة الواحدة « انه موجود » تدرج بارمنيدس الى النتيجة القائلة بأن الحقيقة أو « الوجود » متجانس ساكن صلد غير قابل للانقسام ، « ولما كان هناك حد أقصى فهو (أى الوجود) محدود من كل جانب مثله مثل الكتلة تامة الاستدارة » ذلك لأن بارمنيدس كان لا يزال مرغما على استعمال اللغة المادية ، وليس ثمة شك فى أنه لو جودل لقال ان الحقيقة عنده فردية متعينة . وعلى كل حال فقد ظهر منذ ذلك الوقت تقدم تدريجى نحو لغة أكثر تجريدا استطاعت أن تنسب الى الأنواع الغريبة والجديدة من الحقيقة الفلسفية منزلة تختلف عن مجرد كونها ظواهر، ويبدو أن بارمنيدس ، متجاهلا هركليطس فى هذا الصدد ، بدأ من المشكلة القديمة الخاصة بالوحدة الأولى وكيف أمكنها أن تتحول الى عالم متعدد ، وان تأكيده على « الحد » ليدل على أنه كان يرفض « اللامحدود » عن عمد ، واللامحدود هو أحد جانبي الثنائية الفيثاغورية . وكذلك ظن الكثيرون أن تلميذه زينون الايلى وجه مفارقاته (التى يبين بها أن المكان متصل وليس مكونا من نقط منفصلة) ضد رأى الفيثاغوريين فى المادة . وهناك ملحق غريب و « خادع » خديعة لا شك فيها ، يوجز فيه بارمنيدس نظرية فى الكون تقوم على جوهرين لا على جوهر واحد ، والأرجح أن هذا الملحق فضلا عن كونه رد فعل ضد الفيثاغورية فهو كذلك يعكس شكوك بارمنيدس فيما يتعلق برفضه لعالم الخبرة الظاهر ، وليس ثمة شك فى أنه يوعز بأن التعددية طريق ممكن للهرب من المشكلة الاحراجية التى وقع فيها .

من التعديلات فى نظرة المدرسة الملطية ؛ وكان ذا نزعة فردية متطرفة فى الفلسفة وفى المجتمع ، فقوض الفكرة التوليدية برفضه البحث فى أصل الكون ، وفى ذهابه الى أن وحدة الأشياء انما تلتبس فى بنيتها الأساسية ، أى فى الطريقة التى رتبت بها الأجزاء ، أكثر مما تلتبس فى مادتها . وهذا التركيب المشترك أو اللوجوس الذى لم يكن ظاهرا على السطح ، كان متجسدا بصفة خاصة فى مادة متحركة أولى هى النار ، واليها يرجع اطراد الأشياء الطبيعية كما يرجع اليها كذلك الاتصال الجوهري بين الأضداد - ذلك لأن هركليطس قد أخذ بهذا التحليل التقليدى لتمايز الأشياء - وعلى ذلك فالأضداد يرتبط بعضها ببعض بفعل التفاعل المتوازن بين الأشياء . ولقد علق هركليطس أهمية دلالية خاصة على الاطراد الكامن وراء التغير بيد أنه ، شأنه فى ذلك شأن سائر شعراء اليونان ، قد أصر على أن التغير موجود فى كل شيء (فوق نتيجته لذلك فى الاسراف فى التأويل ، انظر اقراطيلوس) وهو ما أسماه بالحرب أو المجاهدة ، ذلك لأنه بدون التفاعل بين الأضداد وبين أشياء العالم يزول اللوجوس ويزول العالم الموحد . فلم تكن الفلسفة نوعا من التسلية اذ كانت معرفة الفيزيقا شيئا جوهريا من الناحية الأخلاقية ما دام الانسان جزءا من بيئته ، وعندما تكون روحه على فطرتها ، أى عندما تكون نوعا من النار ، فانها من خلال الاحساس والتنفس تتصل بالجانب النارى من اللوجوس الذى هو جزء من مقومات العالم الخارجى ، وذلك هو ما ساعد على التمييز بين الفهم ومجرد الادراك الحسى .

ثم وقف تطور هذه الأفكار المثمرة بسبب انبعاث فلسفى ظهر فى الجانب الآخر من العالم اليونانى ، فلقد كتب بارمنيدس قصيدة زعم فيها أن كلامنا لا يكون ذا معنى الا اذا قلنا عن الشيء « انه موجود » ، فالمحمول « غير موجود » كلام فارغ من المعنى بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ؛ فاللاوجود لا يمكن أن يوجد ولا أن يتصور ولا أن

ولكى يواجه أمبادوقليس هذه المشكلة وضع مالا يقل عن أربعة « أصول » أو أنواع دائمة من المادة هي : النار والماء والتراب (وهو ما يقابل الكتلات المادية عند هرقليطس) بالإضافة الى الهواء ؛ وهي كلها عناصر أثبت أمبادوقليس وجودها العينى بالمشاهدات الخاصة . والى هذه الأصول الأربعة أضيف عاملان محركان هما الحب والكفاح ، وهما الباعثان على التجاذب والتنافر اللذان برغم كونهما ذوى طابع تشبيهى بالانسان ، الا أنهما قد وصفا وصفا ماديا صريحا بأنهما « متساويان

تنبعث من الأشياء لتدخل خلال المسام التى فى أعضاء الحس ؛ وان كل شئ ليدرك بما يقابله من عناصر أجسادنا فالنار تدرك بالنار كما هو الحال فى الابصار وهلم جرا . وكذلك كتب أمبادوقليس قصيدة أمعن فى الطابع الصوفى أسماها « التطهيرات » ؛ ذهب فيها الى أن النفس - وهى الهية فى الأصل - قد دنسها الكفاح وقذف بها فى عالم الأضداد ؛ وقد تنجح بتوالى التناسخ عليها فى أن تطهر نفسها حتى تسترد عوالم « الحب » .

وانكساغوراس الذى ازدهر مثل أمبادوقليس فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ذهب مثله الى أن التغير الفيزيقي - الذى هو مجرد تجمع وافتراق الأنواع المختلفة التى هى من المادة الدائمة الوجود - لم يكن يعنى أن « ما هو موجود » لابد أن يتحول الى ضده الفاسد وهو « ما ليس بوجود » . بيد أنه بالنسبة الى أنكساغوراس لم تكن هذه الأنواع من المادة أربعة أو ستة وانما كانت من الكثرة بقدر ما كان هنالك من الجواهر الطبيعية المختلفة ، وفى الأصل كانت هذه جميعا ممتزجة معا فى نوع من الواحد البارمنيدى ثم بدأ الجوهر المحرك - وهو ما قد أصبح عندئذ يوصف بأنه العقل ، كما يوصف بأنه « اذق الأشياء » وأكثرها نقاء » - بدأ هذا الجوهر المحرك ينشئ دورة من الانفصال ثم إعادة الاتصال ، وبذلك نشأ الكون . وتتكون الأشياء التى فى العالم من قطع أو جزيئات تسمى « بذورا » ؛ « ففى كل شئ جزء من كل شئ » أى أنه ربما كان فى كل بذرة جزء من كل جوهر طبيعى (فيما عدا العقل الذى يوجد فى بعض الأشياء دون بعضها الآخر) ، وتحتوى كل بذرة من البذور على الطابع الظاهر للجزء الذى يكون له الغلبة على بقية الأجزاء ، وعلى ذلك تحفظ الوحدة الأصلية فى العالم المتطور ؛ ومع ذلك فيمكن تفسير التغيرات الواضحة بكونها تغيرات فى نسبة الأجزاء بين مختلف البذور . ولقد أقام أنكساغوراس البرهان ضد كل من الفيثاغوريين

فى الطول والعرض ، مع الأصول الأربعة والجواهر المختلفة فى الطبيعة بغض النظر عن العناصر الحالصة من تراب وماء والنخ ، هى عبارة عن مركبات من الأصول امتزجت برباط الحب . ولقد شعر أمبادوقليس بأنه مضطر الى القول بمرحلة يكون فيها الوجود متجانسا ، فلم يأخذ بفكرة انبثاق الكون من أصل ما ، لأن ذلك يضمن « صيرورة » غير مشروعة ، بل هى مرحلة تعاود الظهور فى دورة الكون فيها تمتزج الأشياء جميعا بوساطة « الحب » فى كتلة متجانسة تعادل « كرة » الوجود عند بارمنيدس ؛ وفى هذه المرحلة يختفى الكفاح وحده بأن يرسب بطريقة مبهمة بعض الإبهام الى « أدنى أعماق الدوامة » ، ثم يأخذ الكفاح فى التسلسل شيئا فشيئا فتأخذ الأصول فى الانفصال انفصالا تتكون منه مركبات مختلفة حتى يستبعد الحب بدوره فى آخر الأمر ؛ ويكون الكفاح قد فصل الأصول الى كتل منعزلة ، ولا يتكون العالم الا فى احدى المرحلتين الواقعتين بين أن يسود « الحب » سيادة مطلقة أو أن يسود « الكفاح » سيادة مطلقة . وان عالمنا لهو المرحلة التى يزداد فيها « الكفاح » تدريجيا ، وكل مرحلة كونية متوسطة تصدر عنها مراحل مختلفة من التطور الحيوانى التى تنشأ عنها الكائنات الأمساخ كما تنشأ الكائنات المزدوجة الجنس ؛ وكذلك تنشأ الأنواع الأكثر كفاية فى عالمنا الحاضر . ويمكن الركون الى الاحساس لأنه انما ينشأ عن سيال دافق من مادة

وزينون الايلي على أن المادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، ولكنه بغير شك لم ينتبه الى التناقض الكائن بين هذا المبدأ وبين المبدأ القائل بأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء . ومهما يكن من أمر فإن نظرية أنكساغوراس ، ولو أنها معقدة ومتناقضة تناقضا ذاتيا في بعض الأحيان ، إلا أنها تحتفظ بالظواهر دون أن تتناقض مع المقدمة الايلية ؛ وهي علاوة على ذلك تتجنب الوقوع في صعوبات الحطة الدائرية التي ذهب اليها أمبادوقليس ، كما تتجنب الاعتراض القائل بأن تكوين الجواهر الطبيعية من « الأصول » الأمبادوقلية يتضمن تضمنا صريحا ضربا من الصيرورة .

وفي ذلك الوقت تقريبا بدأ السوفسطائيون - وهم معلمو الحكمة المحترفون - يشعرون الناس بوجودهم ؛ وهم يعتقدون أن المذاهب الفيزيقية السائرة ورفض الايليين للعالم الظاهري إنما هي أمور إما أن تكون معقدة تعقيدا شديدا وإما أنها غير معقولة وإما كلا الأمرين في آن واحد . وهي على أية حال مذاهب لا تمت بصلة الى الحياة العملية ، وتقوم البيئة على بطلانها ؛ فأما بروتاغوراس وجورجياس وهما أكثرهم أهمية فقد علما الناس أن معرفة بنية العالم بعيدة عن منال الانسان ، وأن الانسان لا بد له من أن يقدر الأشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة . على أنه قد ظهر عندئذ تفسير فيزيقي للعالم وتغيراته أكثر بساطة من غيره من التفسيرات ، وأعنى به المذهب الذري الذي ابتكره في حوالي ٤٤٠ - ٣٣٠ قبل الميلاد لوقيبوس الذي لا نعرف عنه إلا النذر اليسير ؛ وفصله وهذبه ديموقريطس (وكذلك ذهب اليه أبيقور فيما بعد بطبيعة الحال ، وشرحه لوكريتيوس) . بدأ الذريون بانكار النتيجة التي تترتب على المذهب الايلي ، وهي أن الفراغ أو الخلاء محال ، وبهذا المعنى يكون اللاوجود « موجودا » فضلا عن وجود مادة صلبة متجانسة وليست متصلة (كما كان « الوجود » عند بارميندس)

ولكنها تحتوى على عدد لا متناه من الذرات التي لا تنقسم ولا ترى . ومن ثم تتألف الحقيقة الخارجية من الذرات ومن الخلاء ، وتظل الذرات في حركة دائمة بسبب تصادم كل منها بالآخر ، وارتداد كل منها عن الآخر ؛ وليس بنا حاجة الى القول بسبب مجازي لتفسير الحركة . ولا تختلف الذرات فيما بينها إلا في الوضع والشكل ، وأحيانا تلتقى الذرات المختلفة الشكل بعضها ببعض لكي تكون المركبات ، وينشأ العالم عندما يحدث التصادم والارتداد في مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات دوامة تدفع بمركبات الذرات الثقيلة نحو المركز ، وبمركبات الذرات الخفيفة نحو المحيط . والانسان نفسه عبارة عن مركب من الذرات حيث تتكون نفسه من ذرات كروية متحركة . ولقد عدل لوقيبوس من نظرية الاحساس الأمبادوقلية ، فالأشياء تبعث دفقات أو « أغشية » من الذرات - وقد يحدث أحيانا أن ينحرف مجراها - لكنها تتصل في أكثر الأحيان اتصالا فيزيقيا بالذرات التي في عضو الحس ثم بذرات النفس بعد ذلك ، مما يترتب عليه أن لا توجد هناك كيفيات حقيقية وأن تكون الظواهر ثانوية (ولكنها ليست مما يستهان به لذلك السبب ، إذ أن ديمقريطس كان لديه مذهب متقدما في الأخلاق يهدف الى تحقيق السعادة الخلقية) على أنه لا يوجد في الحقيقة سوى الذرات والخلاء . وهكذا حقق المذهب الذري في وقت واحد شروط المنطق الايلي وأهداف الواحدة المادية عند المدرسة الملطية ؛ وهذا المذهب الذري بناء قبل خالص ، لا يكاد يشترك في شيء مع النظرية الذرية المعاصرة على الرغم من أن هذه نفسها قد نشأت مباشرة عن أحياء جاسندي للمذهب الذري عند ديموقريطس .

ومنذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت نظريات أخرى متنوعة ذات طبيعة تلفيقية قدمها أمثال هيبون وأرخلاوس ، وبالحق أقراطيلوس في المذهب الهرقليطي بنهايه الى القول بأن كل شيء في جريان مستمر ، بينما قدم

ومصادرهم اللغوية القاصرة التي أخرجت أو أفسدت صياغة المفاهيم المجردة ، ونفورهم من اختبار ما قد كان متضمنا في المعرفة ، ومنطقهم البدائي . ومع ذلك فقد كانت لهم أيضا فضائل عظيمة ، وبصرف النظر عن روعة التقدم العقلي تقدما منهجيا سريعا من طاليس الى ديموقريطس ، أو عن شمولية المذهب كما نرى في مذهب هرقليطس ، بصرف النظر عن هذا أو ذاك قد أوضح الفلاسفة قبل سقراط في صورة تتميز بجلالها بعض مشكلات الفلسفة المادية ، كما أوضحوا نواحي القصور في بعض الحلول القديمة لتلك المشكلات ؛ ومن قبيل هذه المشكلات مشكلة الوحدة المفروضة قيامها في الكثرة المشاهدة ، ومشكلات المصدر الفيزيقي للتغير ، ومشكلات تقويم الإدراك الحسي ، ومشكلات العلاقة المتبادلة بين الفيزيكا والأخلاق ؛ وربما أمكن القول ان فكر الفلاسفة قبل سقراط في هذا المجال انما ينطوي على قيمة تاريخية بقدر ما ينطوي على قيمة فلسفية .

الفلسفة السياسية : كانت الفلسفة السياسية من الناحية التقليدية موضوعا واسعا غير متبلور ، ينطوي في داخله على مسائل شديدة التباين ، فكان من الواضح أن الفلسفة السياسية يجب أن تشتمل بطريقة ما على النظر في الدولة ، لكن مسائل متباينة أشد التباين يمكن أن تثار في موضوع الدولة هذا ، فهناك السؤال المنطقي والتحليل حول معنى كلمة « دولة » ، وهو سؤال قد يكون أو لا يكون هو نفسه السؤال الميتافيزيقي عن نوع الكيان الذي يطلق عليه اسم « الدولة » ، وهناك مسألة تصنيف الدولة الى أنماط مختلفة منها الديمقراطية بأنواعها والارستقراطية بأنواعها . . الخ ، وهناك مسألة القيمة النسبية التي نقوم بها أنواع الدول المختلفة ، وهناك مسألة الولاء الذي يدين به الفرد للحكومة وسبب ذلك الولاء . وليس ثمة شك في أن هذه المسائل كلها ، ومسائل أخرى ، قد نوقشت في الماضي على أنها جزء من الفلسفة السياسية ؛ ولسوء الحظ لم

ديوجين الأبولوني مذهبها واحديا متماسكا على الأسلوب القديم ، كان الهواء فيه جوهره الأساسي وكان الهواء الدافئ هو الجانب الإلهي العاقل الذي يوجه الأشياء جميعا نحو ما هو أفضل ؛ وتلك الغائية هي التي أرادها سقراط ، بيد أن سقراط رفض البحث في الفيزيكا وركز البحث في النفس والأخلاق اذ أصبحت النفس أو العقل عنده بمثابة العامل الغائي الذي لا شك فيه ، في نظريته الى الأمور نظرية كانت لا تزال تشبيهية . ومن نواح كثيرة أدى رد الفعل عند سقراط ، وساعده السوفسطائيون كما ساعدته الأفكار الاجتماعية والطبية والانثروبولوجية التي كانت سارية في ذلك الحين ، أدى بالتأمل الفيزيقي الى توقف مفاجئ محزن ، ولكن سقراط بفضل اهتمامه بالتعريفات بدأ دراسة أعمق للمنطق ، بدونها لم تكن لتستطيع الفلسفة أن تحقق مزيدا من تقدم حقيقي .

ولا شك أن الفلاسفة قبل سقراط ، وهم الذين لم يصادفوا عند معاصريهم الا قليلا من القبول ، كان لهم تأثير كبير على من جاءوا بعدهم من الفلاسفة وكان تأثيرهم سلبيا في الأغلب على أفلاطون ولكنه كان تأثيرا ايجابيا على أرسطو في حياته للفيزيكا ؛ وعلاوة على ذلك فقد عاشت الذرية لعدة قرون عن طريق أبيقور بينما كانت الرواقية مدينة دينا كبيرا الى هرقليطس . وليس ثمة شك في أن الفلاسفة قبل سقراط لهم أهمية تاريخية كبرى في تقدم الفكر ، وان كان لنا أن نسأل ما اذا كانت فلسفتهم وعلمهم المؤلفان من شذرات ينطويان على أية قيمة أكثر من كونهما مرحلة بدائية ضرورية في الطريق الى التأمل الجاد . فالنقص التي لم يكن منها بد بالنسبة الى هؤلاء المفكرين المتمثلين بالحبيوية هي مما يلفت النظر ، ولكنها مفيدة لنا مثل حبيهم للاستدلال غير المؤيد بالملاحظة الى حد كبير ودع عنك أن يكون مؤيدا بالتجربة العلمية ، واحتفاظهم بالتفسيرات الأسطورية والمجازية للتغير ،

الذين يستخدمون قوة أعلى من قوانا . ولكننا عندما نواجه بالقوة العليا فليس علينا واجب الطاعة لذلك السبب ، فالخذر كما أشار روسو يقتضينا أن نطيع عندما لا يكون من الطاعة مناص وألا نطيع عندما نستطيع ذلك . والفلسفة السياسية لا تختص بالمسألة الاجتماعية ولا بمسألة الخذر ، وإنما تختص بأسس واجبنا في الطاعة .

وإذا ما سألنا كيف كان من الواجب علينا أن نطيع فردا ما ، فالاجابة التي تملئها البدهة هي أنه يجب علينا أن نفعل ذلك ما دمنا قد وعدنا بذلك . وقد يبدو مقبولا أن نقول ان ذلك هو الطريق الوحيد الذى نستطيع أن نحصل فيه على واجب الطاعة نحو شخص بعينه ؛ وهذا هو نوع التفكير الذى يؤدى الى نظرية « العقد الاجتماعى » من حيث هي اجابة عن مشكلة واجب الطاعة . ونظرية العقد الاجتماعى لها عدة صيغ ليس بينها جانب مشترك سوى أن من عليه واجب الطاعة المدنية انما يكون عليه ذلك الواجب بناء على عقد أبرمه بأنه انما يطيع فى مقابل المنافع التى يتوقع الحصول عليها من الاشتراك فى عضوية المجتمع . وفى رأى هوبز أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجيء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذى سيادة لا يكون طرفا فى أى عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح فى حمايتهم ؛ وفى رأى لوك أن هناك عقلا سياسيا فرعيا يقوم بين الحكومة والمحكومين يحدد لكل منهما حقوقه واجباته ، وفى رأى روسو أن العقد يكون بين الناس الذين سينظمون أنفسهم فى مجتمع ذى سيادة بحيث يكون الناس أنفسهم هم الحاكم والمحكوم فى آن واحد . والنقطة الجوهرية التى تخلع على العقد الاجتماعى وجاهته هي أن واجب الطاعة فى السياسة انما يفسر بفكرة الوعد ، وهى فكرة بسيطة معقولة .

ونظرية العقد الاجتماعى سرعان ما تصبح هدفا للنقد الشديد على أساس أنه من المخالف

يميز بعضها من البعض الآخر تمييزا كافيا . وبخاصة كان العمل النظرى الخاص بالتحليل والتصنيف نادرا ما ينفصل أو حتى يتميز على نحو مرض من المسائل الخاصة بتقييم كل صنف بقيمته وذلك منذ الوقت الذى عرف فيه أفلاطون فى « جمهوريته » الأوليغاركية والديمقراطية على أنهما نوعان من الانحراف الفاسد الذى يصيب الأرستقراطية بسبب النزعة التقدمية . وليس ثمة شك فى أن قدرا كبيرا من الدعاية السياسية التى تكون على مستوى عام جدا يتنكر خلف قناع التحليل النظرى ؛ وهكذا قصد روسو فى « العقد الاجتماعى » الى اظهار أنه لا يمكن أن يكون هناك واجب الطاعة للقانون الا فى حالة الديمقراطية الشديدة التطرف ، وهى نظرة ما كان على الأرجح ليأخذ بها لو لم يكن قد اعتبر الديمقراطية أفضل صورة للنظام السياسى . ولهذا فانه من المستحيل علينا أن نعرض وصفا موجزا لما يدرس تحت عنوان الفلسفة السياسية ، أو أن نقدم صورة موحدة لمناهجها وأهدافها .

ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك اتفاق على أن أكثر مشكلات الفلسفة السياسية أهمية وأغلبها ظهورا اثنتان يمكن أن نوليتهما هنا بعض العناية ؛ فهناك أولا مشكلة أساس واجب الطاعة للسلطة المدنية ، وهذا هو سؤالنا : لماذا ينبغى علينا أن نطيع القانون والحكومة ؟ ويجب أن نميز هذا السؤال تمييزا واضحا عن السؤال : لماذا يطيع الناس القانون والحكومة فى الواقع ؟ وكذلك عن السؤال : لماذا يكون من الحكمة اطاعتها ؟ فأما السؤال عن لماذا يطيع الناس القانون بالفعل فينتهى الى علم الاجتماع وعلم النفس، والجواب هو أن الناس يطيعون القانون لأسباب شتى غير معقولة ، كما يطيعونه لأسباب أكثر معقولة أيضا ؛ والسؤال عن لماذا يكون من الحكمة اطاعة القانون يمس جانب الخذر اذ نجد أن جزءا من الاجابة أن طاعة القانون تعود علينا بالنفع ، لأننا اذا لم نطعه تعرضنا للعقوبات على أيدي أولئك

للواقع التاريخي أن نذهب الى أن الدول تقوم بناء على عقد ، وأنه حتى اذا كان أعضاء الدولة عند نشأتها قد التزموا بواجبهم بناء على عقد ، فان خلفهم ليس مقيدا بذلك العقد ، لأن هذا الحلف لم يشترك في التعاقد . وغالبا ما يرتد القائل بنظرية العقد - اذا ما واجهه هذا الاعتراض - فيلوذ بفكرة العقد المفهوم ضمنا سواء كان ذلك التضمن حقيقيا أم كان نتيجة لازمة منطقيا ، فمثلا كثيرا ما يقال ان البقاء في البلاد والافادة من المنافع المدنية والاجتماعية التي نجنيها من تلك الإقامة ، فاننا بذلك نضمر وعدا بأن نطيع القوانين ؛ ويجب هيوم على ذلك في مقاله الشهير عن « العقد الأصلي » بأن ذلك أشبه بأن نقول ان فردا مختطفا على ظهر سفينة يكون وجوده عليها متضمنا لوعده منه بأن يطيع الربان ، والا فله أن يقفز من السفينة الى البحر .

أما الاعتراض الأكثر جدية على نظرية العقد فهو الذي يؤدي مباشرة الى نظرية المنفعة في الطاعة؛ فاذا ما سئلنا لماذا كان من الواجب علينا أن نعد بأن نطيع السلطة المدنية ، فان الاجابة الأكثر صوابا هي - كما قال هيوم - أننا بعمل ذلك انما نسهم في ضمان الرفاهية العامة ما دام النظام المدني ضروري للسعادة الانسانية . ولكن هيوم يمضى في حديثه فيقول ان الوعد في هذه الحالة يكون غير ذي ضرورة ، اذ نستطيع عندئذ أن نعد الرفاهية العامة أساسا مباشرا للطاعة المدنية . وهذه هي الاجابة بحسب مذهب المنفعة الذي أخذ به هيوم؛ انه من واجبنا أن نطيع لأن الولاء للقانون والسلطة القائمة يكون ضروريا اذا ما أردنا ألا تقع في الفوضى ؛ وهي حالة - أعني حالة الفوضى - نفضل عليها أى مجتمع مستقر أو تكاد ، وليس هناك واجب نحو الطاعة خاص بالمجال السياسى وانما الطاعة وسيلة ضرورية لكى نؤدى لرفاقتنا ما علينا نحوهم من واجب أخلاقي . وان هذا لرأى يأخذ به - في جوانبه الجوهرية - الفلاسفة المثاليون أنفسهم من أمثال ت . ه . جرين .

وكلتا النظريتين : نظرية العقد الاجتماعي ، ونظرية المنفعة في التماس أسس للطاعة، تمشيان تمشيا طبيعيا مع اجابة بعينها يجاب بها عن سؤالنا الرئيسى الثانى عن طبيعة الدولة . ففي كل من هذين الرأيين تكون الدولة بمثابة الأداة التي تجد ما يبررها في رفاهية الأفراد الذين منهم تتألف الدولة ؛ فهي في نظرية العقد الاجتماعي مجرد آلة اخترعت لهذا الغرض ، فالدولة في كل من الرأيين ليست كائنات يضاف الى الأفراد الذين تتألف منهم . بيد أن هناك نظرية أخرى عن طبيعة الدولة وغالبا ما تسمى بالنظرية العضوية، وهي نظرية يسايرها رأى آخر عن واجب الطاعة؛ فنأى على هذا الرأى تكون الدولة وحدة عضوية طبيعية ، ويكون الانسان حيوانا سياسيا بالمعنى الذى يكون فيه أصلا جزءا من الجماعة وليس فردا قد يشارك وقد لا يشارك بقية الأفراد . فالدولة أشبه بالأسرة حيث يكون لكل من الأب والأم والأولاد دوره الطبيعي الذى يقوم به . أو نستطيع أن نشبه وضع الفرد في علاقته بالدولة بوضع اليد في علاقتها بالجسم ؛ فنحن لا نستطيع أن نفرق بين رفاهية اليد وحقوقها وبين رفاهية الجسم وحقوقه ، ذلك لأن اليد تكون يدا فقط بمقدار ما تؤدي وظيفتها باعتبارها عنصرا في وحدة الجسم . ولا يجب أن نحاول التفرقة بين رفاهية الفرد ورفاهية الدولة ، ذلك لأن رفاهية الفرد القصوى هي رفاهية الكيان العضوى السياسى الذى لا يستطيع الفرد أن ينمو نموًا كاملا الا في كنفه ؛ فاذا سلمنا بهذا الرأى عن الدولة يصبح من الحلف أن نسأل عن لماذا يجب على المواطن أن يطيع السلطة المدنية لأن ذلك شبيهه بأن نسأل عن لماذا يجب على اليد أن تطيع ارادة الجسم . والواقع أن الفرد لا يكون موجودا حقا ولا حرا حقا الا عندما يؤدي وظيفته داخل نطاق الدولة ؛ ولقد أشير من حين الى حين الى رأى كهذا عند افلاطون وأرسطو وان لم يتعرضا لاثبات صوابه قط ، وقد كان هو أشيع المذاهب في المانيا في أوائل القرن التاسع عشر عندما كان من شأن النزعة الوطنية

خلال العصور الوسطى ، غير أن تأييده لنظرية قدم المادة وانكاره للخلود الشخصي كان خروجاً على أصول الدين الاسلامى . وعقب وفاته ، وضع رد الفعل اللاهوتى الذى مهد له تفكير الغزالي الصوفى (١٠٥٨ - ١١١١) حدا للفترة الخلاقة فى الفلسفة العربية .

وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون فى البلاد الاسلامية - ولا سيما أسبانية - لمؤثرات فلسفية مماثلة . وقد كان سليمان بن جبرول (١٠٢١ - ١٠٥٨) مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » متأثراً بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثير . وكتب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) « دلالة الحائرين » الذى يعد أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودى ، وكان له تأثير ملحوظ على الأكويني وهنا أيضاً حدث رد فعل لاهوتى فقضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط .

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، التى تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، براءاً تدريجياً - وإن لم يكن متصلاً بأى حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة . ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل دراسة آباء الكنيسة ، وخاصة أوغسطين ، ومن خلال قراءة بويس . وكانت الأجزاء الأكثر أولية من المنطق الأرسطى تدرس تحت اسم الجدل ضمن الفنون الحرة السبعة ، ولفتت ملاحظات فورفورديوس فى « ايساغوجى » الأنظار الى مسألة علاقة المعانى الكلية بالواقع ، وكان مذهب اويجينا الأفلاطونى الجديد الذى ظهر فى القرن التاسع نتاجاً فريداً للعبقرية الفردية .

وكان القرن الثانى عشر هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية ، غير أن الحاجة الى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت فعلاً فى الحافز التاملى الجديد عند انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) ،

التي نشأت عن الحرب مع فرنسا ، ومن شأن الحركة الرومانسية والنزعة العامة نحو الواحدة ، وهى نزعة الفلسفة المثالية ، أقول عندما كان من شأن هذا كله أن يؤدى بمفكرين من أمثال هيجل وفشته الى قبول آراء من هذا الطراز ، وهى آراء بدورها تستطيع بسهولة أن تؤدى عملياً الى مذهب السياسة الجماعى .

وانه لحظاً كل الخطأ - كما أشير الى ذلك فيما سبق - أن نظن أن ذلك الاجمال يعطى صورة كاملة أو حتى صورة مختصرة لميدان الفلسفة السياسية ، لكنه ربما ينفع فى الإشارة الى النقاط المركزية التى تبدأ منها النظريات السياسية كما يشير الى أسس هذه النظريات .

فلسفة العصر الوسيط : ترجع دلالة العصور الوسطى فى تاريخ الفكر الى أنها الفترة التى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً . واشترك فى هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء ، وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من الأفلاطونية الجديدة التى أثرت على تفسير أرسطو ، والتى استطاعت أحياناً أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وامكان وضع مركب منسجم منهما ؛ وتمثل الجهود التى بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرافة فى تلك الفترة .

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم الى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسطنطينية . وقد نجح ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) فى الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعاً عن الله ، مصوغة فى المصطلح الأرسطى . ويعد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع

بينها وبين اللاهوت . ويبدو ببساطة أن سيجيه البراباني (١٢٣٥ - ١٢٨٤) قد عرض الصعوبات التي واجهها عرضا أميناً ، أما الآخرون فتحيط بهم ريبة لاهوتية من حيث أنهم استبدلوا النتائج الفلسفية بمعتقدات الايمان .

وبينا يظل **توما الأكويني** شخصية هامة لأنه حاول اقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس تجريبي ، فان هذا الأساس التجريبي كان يفتقر الى مزيد من التحليل . وفي القرن الرابع عشر استطاع **نقد وليم الأوكامي** (١٢٩٠ - ١٣٤٩) أن يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبي أكمل ؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة الى ميتافيزيقا أكثر نقدية ، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدى . ولم تلبث فلسفة العصر الوسيط أن انحدرت الى ذلك المنحى المنطقي العقيم فى تشقيق المسائل ، وهو منحى عد فى عصر تال - يمثله هوبز خير تمثيل - سمة مميزة للمدرسين . وقد كان مذهب نقولا القوساوى (١٤٠١ - ١٤٦٤) الأفلاطونى الجديد هو أيضا عملا فرديا .

ويقع احياء الفلسفة المدرسية الذى حدث عقب عصر النهضة ، وارتبط فوق كل شيء باسم **فرانشيسكو سواريز** (١٥٤٨ - ١٦١٧) - يقع هذا الاحياء خارج العصور الوسطى ، بيد أنه احياء أخفق فى الاستمرار لأنه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث . أما فيما يتعلق بأحدث احياء للفلسفة المدرسية ، فتستطيع أن تراجع المقال الخاص **بالتوماوية الجديدة** . وتلخص روح فلسفة العصر الوسيط أحيانا فى الجملة التى تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما لللاهوت ، غير أن هذه جملة قالها لاهوتى محافظ هو بطرس داميانى (١٠٧٢ - ١٠٧٧) ، وكان حريصا على الحد من ادعاءات النظر العقلى ؛ وانما يلتخصها أنسلم تلخيصا أفضل حين يقول ان الايمان يسعى الى أن يفهم على أساس عقلى . وكان كبار فلاسفة

مبتكر الدليل الوجودى (لاثبات وجود الله) . وكاد **ذهن ابيلارد** (١٠٧٩ - ١١٤٢) ذلك الذهن التأملى الوقاد أن ينضب معينه لافتقاره الى مادة لتأمله وتقدمه . ومهما يكن من أمر ، فخلال هذا القرن والشرط الأول من القرن التالى ، أصبحت كتابات **أرسطو** ميسرة فى الترجمة اللاتينية ، وأمسى بذلك مفهوما . وينبغى أن نضع فى أذهاننا أن **أرسطو** كان بالنسبة للعصور الوسطى هو المصدر الرئيسى لما ينبغى أن نسميه الآن بالعلم ، كما كان مصدرا رئيسيا لما ينبغى أن نميزه الآن على أنه فلسفة . وقد كان ظهور الجامعات - كما هى الحال فى باريس واكسفورد - منشطا للدراسة المنظمة أيضا .

ويعد القرن الثالث عشر أهم فترة فى فلسفة العصر الوسيط ، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدي لـ **أرسطو** . وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية الذين ينعتون أحيانا باتباع **أوغسطين** - لأن **أوغسطين** كان لا يزال هو المرجع الرئيسى بالنسبة اليهم - المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطى الجديدين مع اخضاعهما فى الوقت نفسه اخضاعا صارما لتقليد اللاهوت المسيحى ؛ وعلى هذا النحو كان **بوناڤنتورا** (١٢٢١ - ١٢٧٤) . أما **البوت الكبير** (١٢٠٦ - ١٢٨٠) فقد كرس نفسه قلبا وقالبا للعلم الجديد ، ووضع تلميذه **توما الأكويني** (١٢٢٥ - ١٢٧٤) تركيب العصر الوسيط الخالد الذى ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحى ، غير أن طريقته المسالمة تخفى أحيانا حقيقة كونه على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين حيثما اعتقد أنها مطلوبة . وأقرب مركب يمكن مقارنته بمركب **توما الأكويني** هو المركب الذى وضعه **جون دونس سكوت** (١٢٦٦ - ١٣٠٨) فى الجيل التالى . وفى الوقت نفسه وصل أتباع **أرسطو** الأشد تطرفا ، الذين يسمون أحيانا بالرشدين بسبب تمسكهم - الذى يخلو من النقد الى حد ما - بتأويلات « الشارح » ابن رشد ، وصلوا الى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق

العصر الوسيط في الوقت الذي يفترضون فيه سلفا صدق المسيحية، يبحثون في حماس وإصرار عن أى ضوء يمكن القاؤه على رأيهم عن العالم بما يمكن أن يستعيدوه من الفلسفة اليونانية .

فن ، جون : (١٨٣٤ - ١٩٢٣) ولد في هل بانجلترا ، وبعد أن درس الرياضيات بجامعة كيمبردج - حيث كان السادس بين طلاب الرياضة المتفوقين في عام ١٨٥٧ - أختير زميلا بكلية جونفيل وكايوس . وحصل على رتبة الكهنوت في كنيسة انجلترا (وقد تخلى فيما بعد عن رتبته الاكليروسية) وعاد الى كيمبردج في عام ١٨٦٢ على اثر تعيينه محاضرا في علم الأخلاق . أما بقية حياته الطويلة فقد قضاها في الكتابة والتعليم ، وكان رئيسا لكليته منذ عام ١٩٠٣ حتى وفاته . ألف فن ثلاثة كتب هامة في المنطق هي : « منطق المصادفة » ، (١٨٦٦) و « المنطق الرمزي » (١٨٨١) و « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » ، (١٨٨٩) ؛ وأولها هو أهمها لأنه شرح دقيق لنظرية «التكرار» في الاحتمال وكانت قد شرحت لأول مرة في هذا الكتاب . ومؤلفاته على قدر كبير من الأصالة على الرغم من أن فن قد اعتمد على اقتراحات قدمها اليه الرياضي ر . ل . اليس ؛ على أن نظرية فن في الاحتمال قد أصابها تطور واسع ووجه اليها النقد في القرن الحاضر .

وعلى الرغم من أن كتابه « المنطق الرمزي » يحتوى على جانب صغير من الأصالة ذات الأهمية الا أنه بمثابة استعراض دقيق وكامل لما كتب من قبل في المنطق الرمزي ، وأنه ليحتوى على ثبت مفصل غاية التفصيل لمراجع المنطق الرمزي ، وهو يوجه الانتباه الى كتاب فريجه « ترقيم الأفكار » الذى أهمل زمنا طويلا رغم خصوصيته الفزيرة ، والذي كان عندئذ قد نشر لتوه ، وأنه لمن المدهش حقا - بالنظر الى المام فن الماما دقيقا بمؤلفات فريجه وشرودر وبيرس - أنه لم يدفع بتطور المنطق مرحلة

أبعد مما فعل . أما « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » فكتاب أقل أهمية اذ يعتمد اعتمادا كبيرا - ولو أنه لم يخل من نظرات نقدية - على كتاب ج . س . هل . والغريب أن آراء فن الخاصة في الاحتمال قليلا ما ترد في هذا الكتاب .

فيتوريا ، فرنسيس دى : ولد بين عامي (١٤٨٣ - ١٤٨٦) في كاستيل القديمة بأسبانيا ؛ أحد المعلمين الدمينيكان في باريس وسلامنكا (شلمنقة) وبلد الوليد . أدخل على تعليم الفلسفة المدرسية شيئا من الوقار والحرارة وذلك في كتابه « محاضرات » . كان مؤسسا « لمدرسة التوماويين الأسبانيين ، الكبرى ، وقام بدور رئيسي في حركة الجامعة من أجل اقامة العدالة بين أهالى أمريكا الأسبانية ، وهى الحركة التى ظفرت بتقدير الدكتور جونسون ورضاه . انتقد المذهب الاسمي الذى كان سائدا في الفلسفة ولكنه اشتهر فوق كل شيء بأنه « أب القانون الدولى » ، فلقد ارتقى بعلم القانون كما وجده عند توما الاكوينى موسعا من « قانون الأمم » الذى ورد ذكره في النصوص القانونية الرومانية حتى صيره أداة فعالة في احداث التوافق في « المجتمع البشرى » ، بأكمله ، اذ جعله يفسح مجالا للمعاهدات بين الدول ولكنه يحتكم كذلك الى سيادة أعلى من سيادات الدول .

فيثاغورس : ولد في ساموس ، وهو فيلسوف يونانى ازدهر في حوالى عام ٥٣٠ قبل الميلاد . غادر ساموس هاربا من طفيان بوليكراتس وأقام في كروتون بجنوبى ايطاليا حيث كان له لفترة ما نفوذ سياسى كبير ؛ اذ أسس هناك جمعية من المريدين جزء من نشاطها دينى والجزء الآخر علمي . ولم يدون المعلم بنفسه شيئا ، ولما كان أتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولا ، فان تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان . وتدل بعض السطور التى جاءت في كتب أكسانوفان على أن فيثاغورس اعتقد في تناسخ الأرواح حتى بين الأنواع المختلفة ما دامت هناك قرابة في النسب

صينغ على الأرجح في زمن باومبيدس الذي يبدو أنه قد هاجم الثنائية الفيثاغورية ، وفي هذا الزمن أيضا (ولو أن شاهدا قديما واحدا قد يدل على أن هذا التطور جاء بعد ذلك) يرجح أن الوحدات التي منها يتألف العدد قد فهمت على أنها ذات جرم مكاني حتى أن الخطوط والسطوح والأجسام يمكن ترجمتها إلى مقادير من الوحدات ، كما فهمت الأشياء على أنها مؤلفة من العدد بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . وربما تطورت النظرية الفيثاغورية الخاصة بنشأة الكون فيما بعد تطورا جزئيا مؤداه أن واحدا منذ البداية قد « تسلسل » إلى اللامحدود ، وكان على صورة الحلاء ؛ فانقسم بطريقة ما إلى وحدات أخرى منفصل بعضها عن بعض « باللامحدود » ، ثم نمت هذه الأجزاء التي هي وحدات نقطية حتى أصبحت خطوطا و سطوحا وأجساما ، وفي مركز الكون تكمن النار ، وأما النجوم - والأرض واحدة منها - فكل نجم منها يحدث صوتا تبعا لسرعة الدوران ، وتؤلف هذه الأصوات « نغمة الأفلاك » التي تدق عن سمع الانساني . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط وزيثون .

(ق)

قانون : انظر فقه القانون ، حرية الارادة ، استقرار ، منطق .

القانون الطبيعي : انظر فقه القانون وجروتوس وهوبز .

قبلي : عبارة لاتينية معناها « مما ورد قبل » في مقابل « بعدي » التي معناها « مما يرد بعد » . وقد أدخل هذان المصطلحان في الفترة الاسكولائية المتأخرة لترجمة عبارتين اصطلاحيتين في فلسفة أرسطو في المعرفة ، فقد فرق أرسطو بين ما هو أسبق في نظام الطبيعة أو ما هو أكثر أولية مما هو أسبق في ترتيب الكشف ، أو ما عرفناه قبل

بين جميع الكائنات الحية . وقد ذاع صيته كذلك لمسلوماته العلمية والرياضية ، وليس ثمة داع لحرماته من النظرية التي تحمل اسمه . كما قام - على الأرجح - بالاكشاف الهام القائل بأن السلم الموسيقي يقوم على أسس عديدة ، ومؤداه أن الفواصل النغمية الرئيسية في السلم الموسيقي يمكن أن يعبر عنها في نسب من الأعداد الأربعة الأولى ، وهذه الأعداد مجتمعة تشكل العدد عشرة الذي كان له عند الجمعية دلالة مقدسة ، أما هل كان فيثاغورس نفسه قد اعتقد مثل خلفائه في أنه ليست الموسيقى فحسب بل العالم كله هو على نحو ما عددي ومركب من « الحد » و « اللامحدود » ، فأمر غير مؤكد . انظر أيضا الفيثاغوريين ، والفلسفة قبل سقراط .

الفيثاغوريون : الجماعة التي أسسها فيثاغورس في كروتون بجنوبي إيطاليا ، وكانت تنقسم إلى جانب رياضي وجانب ديني ، أما الجانب الثاني فكان يعيش تبعا للمحارم التي أقيمت على فكرة فيثاغورس في روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح . أما « الرياضيون » فبينما لم يرتضوا هذه الأفكار على الأرجح ، تراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف فيثاغورس من أن السلم الموسيقي يقوم على العدد . ولما كانت الموسيقى لها قوة خاصة على الروح وهي التي تتخلل الكون ، فإن العالم كله لابد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد ، وعناصر العدد وبالتالي عناصر العالم هي العدد الزوجي ويمثل اللامحدود ، والعدد الفردي ويمثل الحد . أما قائمة الأزواج العشرة المؤلفة من الأضداد السياسية والتي توجد داخل العالم فقد وضعت بحيث يأتي الفردي والمذكر والمستقيم والخير والساكن الخ . . تحت « الحد » وتأتي أضدادها تحت « اللامحدود » ، وهناك لسوء الحظ برهان يسير مع صرف النظر عن الدراسة الغامضة نوعا ما التي قام بها أرسطو ، والتي لم تميز الفيثاغورية في مرحلتها الأولى منها وهي في مرحلتها المتأخرة . ومعظم هذه الآراء قد

غيره ، فهناك حقائق كثيرة - مثل « النار تحرق » أو « الماء لا يجرى من أسفل التل الى أعلاه » - نعرفها عن طريق الخبرة قبل أن تتوافر لدينا القدرة على أن نفسر لماذا يتحتم أن تكون كذلك ، وإلى أن نستكشف أسبابها لا مناص من أن تعد معرفتنا بها تجريبية وليست علمية بالمعنى الصحيح . والبرهان « البعدي » هو البرهان الذى ينتقل من المعلولات المشاهدة الى العلل المجهولة ، لأنه على الرغم من أننا عرفنا المعلومات أولا ، إلا أن العلل أسبق من الوجهة المنطقية ، وأما البرهان « القبلى » فهو البرهان الذى ينتقل من العلل الى المعلولات ، أو لنقل من المقدمة الى ما يلزم عنها ، لأن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة حاسمة بين علاقة العلة بالمعلول وبين علاقة المقدمة المنطقية بتاليها الذى يلزم عنها ، وكان الراى هو أن البراهين القبلى تزودنا بمعرفة علمية يقينية فى مقابل الاعتقاد الاحتمالى .

ستمطر فى منطقة ما من انجلترا فى يناير المقبل على أساس أنه ما من يناير قد مر بانجلترا دون شيء من المطر ، فإن هذا الاستدلال ليس قاطعا رغم وجاهته ، فقد يأتى يناير دون مطر حتى ولو لم يحدث هذا قط من قبل . وقد بات من المعتقد بصفة عامة منذ هيوم أن العلم الطبيعى بأسره يتضمن عنصرا تجريبيا ، وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون قبليا .

٢ - والقضية القبلى قضية (فيما يزعمون) مستقلة عن الخبرة الا بقدر ما يلزم الخبرة لفهم حدودها ، فنحن نعرف قبليا أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، لأننا ما ان نفهم الحدود التى تتضمنها هذه القضية حتى نتبين أن هذه الحقيقة صادقة على نحو عام وبصورة ضرورية ، وأنه ما من خبرة يمكن أن تدحضها .

٣ - رأى الفلاسفة التجريبيين - وقد سموا تجريبيين لأنهم يميلون الى تأكيد دور الخبرة فى المعرفة على حساب العناصر القبلى - نقول ان هؤلاء الفلاسفة رأوا فى بعض الأحيان أن جميع « الأفكار » مستمدة من الخبرة ، فيستحيل (فيما يقولون) أن تكون لدينا فكرة ما لم تكن قد صادفنا مثلا من أمثلتها الجزئية كما هى الحال فى أفكار مثل « أحمر » أو « جواد » ، أو ما لم تكن قد لفقناها - كما هى الحال فى فكرة التنين - من عناصر صادفناها (فى عالم الخبرة) . بيد أن فى الفلسفة أفكارا على قدر كبير من الأهمية ، من العسير أن نفسر مصدرها بهذه الطريقة ، من بين هذه الأفكار فكرة الجوهر (الشيء) ، والعلة ، والوجود ، والتساوى ، والتشابه ، والاختلاف هذه الأفكار فيما يرى بعضهم هى أبعد ما تكون عن أن تستقى من الخبرة اذ محال علينا أن نحصل خبرة بدونها ؛ ولا يعنى هذا أننا نولد مزودين بهذه الأفكار ، بل الأخرى أن نقول ان مجرد قدرتنا ذاتها على أن تكون لنا خبرة على الإطلاق تفترضها مقدما . (محاورة « مينون » لأفلاطون ،

ومنذ القرن السابع عشر ، أخذت كلمة « قبلى » تعنى الكلى ، الضرورى ، المستقل تماما عن الخبرة ، كما هى الحال عند ديكارت وليبنيتز على سبيل المثال . أما لفظ « البعدي » فقد أهمل استعماله وأصبحت كلمة « قبلى » تقابل كلمة (تجريبى) أى ما هو متوقف على الخبرة ، وباتت كلمة « قبلى » تطلق على : (١) الاستدلالات (٢) القضايا (٣) الأفكار .

١ - فالاستدلال القبلى هو ما تترتب فيه النتائج على المقدمات بالاستنباط كما هو الحال على سبيل المثال فى البرهان الرياضى ، فإذا كانت المقدمات صادقة والبرهان سليما ، فلسنا فى حاجة الى خبرة تؤيد النتيجة ، وليس هناك من خبرة يمكن أن تدحضها . أما الاستدلال المعتمد على الخبرة (الاستدلال التجريبى أو الاستقرائى أو الاحتمالى) ، فهو على العكس من ذلك استدلال لا تترتب النتيجة فيه بالضرورة على المقدمات بالغا ما بلغت قوة تدعيمها للنتيجة ؛ فإذا استنتجنا - على سبيل المثال - أن السماء

وكتاب « مقالات جديدة فى العقل الانسانى » للبيتمتر عرضان كلاسيان لهذا المبدأ الذى يدعى فى بعض الأحيان مبدأ الأفكار الفطرية ؛ ولكى تطالع على وجهة النظر التجريبية انظر لوك وهيوم .

القضايا القبلية التركيبية : من الواضح ان جميع القضايا التحليلية قبلية ، فاذا كانت كلمة « اعزب » تعنى « الرجل الذى لم يتزوج » ، فلسنا فى حاجة الى أن نفحص أية حالة جزئية لنقنع أنفسنا بصدق القضية التى تقول « ليس هناك اعزب متزوج » . لكن السؤال عما اذا كان من الممكن أن تعرف قضية تركيبية على نحو قبلى هو سؤال من أهم وأصعب الأسئلة ، فقد اعتقد العقليون أن مبادئ العلم الأساسية يمكن أن تعرف بطريقة قبلية كمبادئ المنطق والرياضة البحتة ؛ بينما رأى هيوم (وهذا هو مؤدى رأيه) أن مبادئ المنطق والرياضة البحتة قبلية حقا ، لكن لا لشيء الا لانها تحليلية . بيد انه رأى أن كل معرفة بأمور الواقع – سواء كانت من معارف الإدراك الفطرى أو معرفة علمية – انما تتوقف على مبادئ سببية من قبيل أن لكل حادثة سببا وأن الأسباب المتشابهة لابد أن يكون لها نتائج متشابهة ، وزعم أن باستطاعته أن يبين أن هذه المبادئ تركيبية وأنها لا يمكن أن تعرف قبليا ، ولابد أن تستقى من الخبرة .

ورأى كانت ما فى حجة هيوم من قوة ومن ميل نحو التشكك فكرس أهم كتبه وهو « نقد العقل الخالص » لاثبات امكان المعرفة القبلية ومداهما، فرأى أن هذا النوع من المعرفة ممكن فى الرياضة (التى لم يعدها تحليلية) وفى الفيزيكا . أما فيما يتعلق بالميتافيزيكا فقد وافق هيوم من حيث الأساس ، لكنه أخذ على عاتقه أيضا أن يثبت كيف أن بنى الانسان لا مناص لهم من أن يواصلوا القاء أسئلة ميتافيزيقية من المحال أن يجيبوا عنها .

وفى القرن الحاضر يتابع الوضعيون المناطقة وكثير من الفلاسفة الذين تأثروا بهم – أقول انهم يتابعون هيوم فى انكاره المعرفة القبلية التركيبية؛ لكن أعوص مشكلة تواجههم هى فيما يتعلق بوضع الرياضة البحتة ، ذلك أن قضايا الرياضة تعد عادة تحليلية ، وقليل جدا هم الفلاسفة الذين يمكنهم فى الوقت الحاضر أن يتابعوا ج . س . هل فى عدها مجرد تعميمات تركيبية مستمدة من الخبرة لها ما يدعمها على نحو لا نظير له ، لكنها مع ذلك قد لا تكون صادقة فى جميع الأحوال . الا أن امكان قيام معرفة قبلية تركيبية قد كان أخيرا موضع نقاش كثير ، ومرجع هذا الى حد ما شكوك ثارت حول سلامة التفرقة بين ما هو تحليلي وبين ما هو تركيبى بحيث لا يمكننا أن نعد الموضوع قد انتهى الى الكلمة الفاصلة ، وبالرغم من أن أصحاب مذهب علم الظواهر لا يستخدمون اصطلاح المعرفة القبلية التركيبية ، الا أن شيئا شبيها بهذا النوع من المعرفة يلعب دورا هاما فى فلسفتهم .

قضاء وقدر : انظر حرية الإرادة ، الحتمية .

القورينائية : مدرسة تقول بمذهب اللذة فى الأخلاق ، أسسها أوستبس القورينائى صديق سقراط ، أو أن حفيده الذى يتسمى بنفس الاسم هو الذى أسسها ؛ ازدهرت القورينائية فى أواخر الربع الرابع والربع الأول من القرن الثالث ق . م وذلك فى الفترة التى كان فيها تيودورس ، وهيغيزياس ، وأنيسيريس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة ؛ أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة قبل مقدم الأبيقورية .

كانت الأخلاق فى نظر القورينائية هى الفرع الوحيد المفيد من بين فروع الفلسفة ؛ وغاية الأخلاق هى الاستمتاع باللذة الجزئية بنت ساعتها، والاستمتاع فى نظرهم هو الخير الأوحد الذى ينبغى أن يشتهى لذاته . وأساس هذا الرأى هو – من ناحية – أنهم لاحظوا أن الغريزة الطبيعية الرئيسية فى جميع الكائنات الحية هى طلب اللذة وتجنب الألم ، وهو – من ناحية أخرى – نظرية فى المعرفة

تذكر معرفة الموضوعات الخارجية وتقتصر المعرفة على مجال الاحساسات ؛ فانا أحس بالحلاوة لكننى لا أستطيع أن أعرف أن العسل حلو ؛ واللذة والألم حركتان وهما من هذه الناحية احساسان موجبان ، أما مجرد غياب الألم فليس لذة ولا ألماً . والماضى والمستقبل كلاهما لا يثير الحركة المباشرة ، واذن فلا ينبغي للفيلسوف أن يشعر بأى أسى على الماضى ولا أن يكبد فى سبيل المستقبل ، كلا وليس له أن يقر باطل الرأى أو الحسد أو الخرافة مادامت احساساته المباشرة هى المعرفة الوحيدة . وبناء على ذلك كان اشباع اللذة فى الحال هو الهدف الوحيد ، وجميع الأفعال والحالات والفضائل الاجتماعية والأخلاقية لا تتصف فى ذاتها بخير ولا شر ، وهى ليست خيراً الا بقدر ماتتبع لنا هذه الغاية . لكن القورينائيين قد رأوا - بالاضافة الى ذلك - أن السعادة ليست فى الخضوع للذة ولكن فى السيطرة عليها ؛ وتختلف اللذات من حيث الدرجة، وقد يعقب اللذة الحاضرة ألم أقوى منها، ومن هنا لا يجوز لنا أن نفعل ما يترتب على الفعل من نتائج . وسلاح الفيلسوف - اذا ما كان عليه أن يختار - هو الذكاء العملى الذى يمكن أن يعلم ويدرب ، وفن الحياة هو معالجة الظروف على نحو ذكى ، وهو تكيف المرء تكيفاً بصيراً بهذه الظروف لكى ينال اشباعه فى الحال . من هنا لم تكن اجابة الفيلسوف القورينائى عن مشكلات عصر مضطرب هى التخلي والانفصال كما رأى الكليون ، ولكن هى أن نسلم بتقلبات الحظ وأن نحاول التحكم فيها على نحو ذكى من أجل غاية شخصية هى اللذة ؛ فرب الحصان أو السفينة - فيما قالوا - ليس هو من يتنحى عن استخدامه (أو استخدامها) ، بل هو من يعرف كيف يقوده (أو يقودها) فى الاتجاه الصحيح .

(ك)

كاجيتان ، توماس دى فيو: (١٤٦٨-١٥٣٤)، ولد فى جايتا بايطاليا ، وتوفى فى روما ؛ كان رئيساً عاماً فى سلك الرهبنة الدومينيكانية ، ثم صار كاردينالاً فيما بعد ؛ ولما كان هو الشارح الكلاسى « للمجموعة اللاهوتية » لتوما الاكوينى ، فقد مزج بين النزعتين الاسكولائية والانسانية ، وكان يتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق وذوقاً فطرياً قوياً . وقد انتهى به نقده لمذهب سكوت الى مشكلة التمثيل ، وهو استخدام نفس الاسم للإشارة الى موضوعات مختلفة استخداماً يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازى ؛ وقد فرق كاجيتان بين نوعين من التمثيل : أولهما هو

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛ فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية

التمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية . أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب ، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذى يفى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى . ووافق فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتى للقديس توما (١٥٨٩ - ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير . لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ - ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام، ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد عددا ممن يدافعون عن قيمة التمثيل الحملى فى ضوء السببية .

وقد كان كارناب كاتباً غزير الانتاج فى نظرية المعرفة ، والمنطق الرياضى ، وفلسفة العلم ، وأسس الاحتمال والاستقراء ؛ وكتاباته مستودع ضخمة مليء بالتحليلات الفنية البارة والتجديدات ، وهى تكشف عن موهبة غير عادية فى القدرة على البناء الهندسى ، وهى نماذج تحتذى فى الدقة والوضوح الصورى ، كما يتجلى فيها استعداد كارناب لأن يراجع أفكاره المرة تلو المرة . فلو كان طابع تفكيره الأساسى - ذلك الطابع العلمى المعادى للميتافيزيقا - لم يتغير على مر السنين ، فان آراءه فى تفاصيلها بصدد كثير من المسائل قد تعرضت لتعديلات هامة .

ومن الاهتمامات التى وقف كارناب عندها طويلا اهتمامه بوضع معيار محكم للكلام الذى له معنى من الوجهة المعرفية ؛ فقد بدأ باعتناقه وتطويره لصورة صارمة لما يسمى عادة « نظرية قابلية التحقيق فى المعنى » . وكان مؤدى رأيه أن قوام معنى العبارة من العبارات هو المعطيات الحسية أو الاستبطانية التى تثبت صدق العبارة مباشرة وعلى نحو قاطع؛ لكن على الرغم من أنه من الممكن أن تثبت على الفور أن الأقوال الميتافيزيقية التى يتجاوز مضمونها المزعم نطاق الخبرة الممكنة - بناء على هذا المعيار - فارغة من المعنى (وليس حتى كاذبة) ، الا أن كارناب سرعان ما تبين أن

تمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية . أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب ، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذى يفى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى . ووافق فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتى للقديس توما (١٥٨٩ - ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير . لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ - ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام، ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد عددا ممن يدافعون عن قيمة التمثيل الحملى فى ضوء السببية .

كارناب ، رودلف : (١٨٩١ -)
ولد فى ألمانيا ؛ درس الفلسفة فى جامعة فيينا ، ثم فى الجامعة الألمانية ببراغ ، لكنه رحل عن أوروبا فى سنة ١٩٣٦ الى الولايات المتحدة ، وهناك صار أستاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو وبجامعة كاليفورنيا بولوس أنجلوس منذ عام ١٩٥٤ . وهو يعد باعتراف الجميع - الامام الأكبر الذى ما زال على قيد الحياة للتجريبية (أو الوضعية) المنطقية ، تلك الحركة الفلسفية التى يمتد نفوذها الى أنحاء العالم والتى بدأت فى الأصل بجامعة فيينا . وكانت هذه الجماعة تضم فريقا من المفكرين - ممن ينزعون فى تفكيرهم منزعا علميا - يجتمعون ليديروا فيما بينهم مناقشات حرة ، وكان هذا الفريق من المفكرين يجمع بين مناصرتهم للوضعية المعادية للميتافيزيقا التى كان ينادى بها عالم الطبيعة الفيلسوف النمساوى هاخ، وتنمية التحليل المنطقى كما مارسه رسل وفتجنشتين فى مرحلته

« شبه الشبئية » (كزعمنا أن الزمان يمتد الى ما لانهاية في الاتجاهين ، هذا الزعم الذى عده مرادفا لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللغوية ، وهى أن أى رمز دال على عدد حقيقى موجب أو عدد حقيقى سالب يمكن أن يستخدم بوصفه احدائيا زمانيا) ، قول ان مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات شبه الشبئية والعبارات (الشبئية) الحقيقية التى تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة ؛ ومن هنا استنتج أننا ينبغي أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقى للغة العلم . وكان من جراء هذه التوصية فيما يبدو أن عد كارناب أى بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله ، بحثا غير مشروع ؛ وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عساه أن يكون مقصودا بالحقيقة المطابقة للواقع . الا أنه من الممكن - كما اتضح ذلك بفضل دراسات الفرد تارسكى - أن تطور نظرية دقيقة فى الدلالة اللغوية تعنى بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه ، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيرا باضافات هامة فى هذا الفرع من التحليل المنطقى . وهو على أية حال قد وسع فى الوقت الحاضر من تصوره لمجال الفلسفة ، وأصبح يعده - اذا استخدمنا تعبير تشاؤولس هوريس - مطابقا للتحليل السيميوطيقى (أى تحليل اللغة من حيث هى رموز) لبناء الكلام المعرفى .

وقد كان اهتمام كارناب منصباً بصفة خاصة طيلة العقد السابق على التطوير الفنى لمنطق الاستدلال الاستقرائى ؛ ففي رأيه أن عبارات من قبيل « من المحتمل الى درجة عالية بناء على ما تحت أيدينا من شواهد أن سميث مذنب فيما اتهم به » ، لا يمكن أن نشرحها بناء على نسب التردد التى يمكن التحقق منها تجريبيا فى فئة من الأحداث التى بعد تتكرر ، كما هو الحال فى عبارة مثل « نسبة احتمال الحصول على وجه العملة بقطعة نقد تلقى لعدد كاف من المرات تبلغ النصف » (وهى عبارة تقرر فى حقيقة الأمر أنه فى سلسلة طويلة من

هذا المعيار يقضى ببطلان معظم العبارات العلمية ان لم يكن جميعها باعتبارها غير ذات معنى ؛ فقد انتهى أيضا - لأسباب فنية شتى - الى أن يعد المهمة التى أخذها على عاتقه (فى كتابه الأول الضخم « البناء المنطقى للعالم » ١٩٢٨) ، وهى أن يبين على نحو مستفيض كيف أن كل عبارة تقريرية ذات دلالة يمكن أن تترجم الى عبارات عن المعطيات الحسية - أقول انه انتهى الى أن يعد هذه المهمة غير مجدية ، ثم انتهى آخر الأمر الى أن يشك فى امكان القيام بمثل هذه الترجمات حتى ولو كانت فى لغة الحياة اليومية والفيزيكا التجريبية ؛ وأخذ منذ ذلك الحين يسعى الى تطوير صورة متساهلة من معيار قابلية التحقيق الخاص بالدلالة المعرفية ، صورة يمكن أن تكون هاديا لنا فى تأليف نسقات رمزية يتطلبها العلم النظرى ، ولكنها يمكن أن تعيننا أيضا على أن نفرق بين الوهم الميتافيزيقى والفروض العلمية الأصلية . ومؤدى معيار كارناب كما يقترحه فى صورته المتداولة ، وهو أن العبارة تكون ذات معنى فى حالة واحدة فقط وهى اذا كان من الممكن أن تمحص هى ذاتها أو أن تمحص بعض نتائجها المنطقية عن طريق الملاحظة الحسية .

على أن أفكار كارناب فيما يتعلق بمجال الفلسفة قد تعرضت لتساهل مماثل ؛ فهو فى كتابه الهام « البناء المنطقى للغة » (١٩٣٤) الذى صاغ فيه بعض آرائه التى يتميز بها فى المنطق وفى الرياضات وفلسفة العلم على نحو غنى بالتفاصيل ، قد عرف علم البناء بأنه دراسة الكيفية التى يتم بها ربط العلامات فى لغة من اللغات بعضها ببعض بفضل خصائصها البنائية المحضة . وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لا تدل بخبر عن أى موضوع ، فهى ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها فى نطاق اللغة التى ترد فيها - من القواعد البنائية التى استقرت بحكم العرف والتى تضبط استخدام هذه اللغة ؛ وقد أعلن بالاضافة الى ذلك أن مصدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات



كانت، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

تشكل التفكير العلمى ، صورا للتفكير الأسطورى والتفكير التاريخى ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن نكشف عنها بأن ندرس صور التعبير فى اللغة ؛ وكل من هذه الأنواع من التفكير سليم فى ميدانه الخاص ، فالتفكير الأسطورى ليس مجرد علم بدائى على الرغم من أن التفكير العلمى هو تطور متأخر للتفكير الأسطورى . على أن فكر كاسير عسير ، وقد عبر عنه على نحو مستفيض غاية الاستفاضة ، ومؤلفاته تتضمن مناقشات رفيعة لمؤلفات سابقه اللغوية والأنثروبولوجية والفلسفية .

كانت ، عمانوئيل : (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ،
ولد بكونجسبرج وكان أبوه سروجيا ، تلقى تعليمه باحدى المدارس الثانوية بالمدينة ، ثم بجامعة التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرا أولا ثم أستاذا بعد ذلك لعدة أعوام ، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضه والطبيعة الى جانب الفلسفة ، وظل طيلة حياته مهتما بهذين الموضوعين . وما يعرف بنظرية «كانت - لابلاس» عن أصل المنظومة الشمسية يقوم فى جزء منه على مقاله عن الكون من مقالاته الأولى . وكانت حياته من الظاهر حياة العالم الأعزب الهادئة الحالية من الأحداث ، والمكرسة لعمله وأصدقائه القلائل ؛ ولم يكن يميل ميلا خاصا الى الموسيقى أو الفنون الجميلة ، ولكنه كان يحيط احاطة جيدة بالأدب القديم والحديث . وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديدا ، وقد تعاطف مع الثورتين الأمريكية والفرنسية على السواء ؛ ويعد كانت اليوم من أعظم الفلاسفة جميعا .

أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الاوربية : أحدهما النزعة العقلية التى وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها ليبنتز وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التى شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم فى ترجمتها الألمانية . وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب « نقد العقل

الرميات التى تلقى فيها قطعة من النقد ، تسقط القطعة على ظهرها فى ما يقرب من نصف عدد الرميات) . وفى عبارات من النوع الأول ، يعتقد كارناب أن كلمة « محتمل » تشير الى علاقة منطقية بين الشواهد والفرض الذى أقمناه على أساسها . ولما كان هذا المعنى المنطقى للاحتمال هو - فيما يعتقد كارناب - المعنى الذى نقصده فى تقديرنا لقوة الشواهد التى تنهض على صدق نتيجة ما فى البحوث الاستقرائية ؛ فقد حاول أن يضع جهازا رمزيا واضحا لتمثيل هذه العلاقات المنطقية ، وابتكر أيضا أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقى. لكن على الرغم من أن كارناب قد أقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات فى هذا الموضوع ، إلا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمى مسألة لم يقطع فيها برأى .

كاسير ، ارنست : (١٨٧٤ - ١٩٤٥) ،
أقام شهرته الأصلية باعتباره مؤرخا للفلسفة ، وفلسفة القرن السابع عشر بصفة خاصة ، وباعتباره فيلسوفا من فلاسفة العلم ؛ لكن فلسفته الأصلية قد حظيت فى سنواته الأخيرة التى قضاها فى الولايات المتحدة بتقدير كبير هناك ، وبمقدورنا أن نتعقب تأثيره فى كتابات الفلاسفة الأمريكين مثل س . ك . لانجر ، و س . و . هيندل . ولقد كان كاسير نتاجا لمدرسة ماربورج الشهيرة التى تناصر الكانتية الجديدة ، وقضى معظم حياته التدريسية ببرلين وهامبورج ، ولكنه - بتولى النازيين للسلطة - رحل الى إنجلترا فى بادئ الأمر ثم الى السويد ، وانتهى به الأمر أخيرا الى الولايات المتحدة . على أنه لم يتخل مطلقا عن الفلسفة الكانتية التى تعلمها فى ماربورج ، وإن كان قد طورها ؛ فقد قال كانت بأن الخبرة الانسانية مشروطة بالمقولات ، وهى صور الفكر التى تدرج تحتها جميع الظواهر ، أما كاسير فقد ذهب فى كتابه « فلسفة الصور الرمزية » الى أن هناك ، بالإضافة الى المقولات الكانتية التى

كل منها الآخرين ولكنها معا تكون جامعة ، وهذه الفئات هي : (١) التحليلية (والقبلية) (٢) التركيبية البعدية (٣) التركيبية القبلية .
 وجدير بالذكر هنا أن ليننتز يعتبر الأحكام جميعا تحليلية ، أى أنه حتى الأحكام التجريبية فى نظره يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية من الوجهة المنطقية . ويذهب هيوم وأتباعه المحدثون الى أن الأحكام جميعا إما أن تكون تحليلية (وبالتالي قبلية) أو تركيبية بعدية ، ولا وجود لأحكام تركيبية قبلية .

أما كانت فيعتقد غير ذلك ، اذ يعثر على أحكام تركيبية قبلية (١) فى الرياضه والعلم فى عصره (٢) فى الاخلاق . ومن أمثلة ذلك هذا الحكم : « لكل حادثه سبب » ، اذ يمكن انكاره دون الوقوع فى استحالة منطقية ، ومع ذلك فان فى عموميته الكاملة شىء لا يمكن تأييده أو تكذيبه بالخبرة الحسية (فاذا لم نعرف سببا لحادثه ما فاننا نستطيع دائما أن نمضى فى البحث عنه ، لكننا لو اعتقدنا من ناحية أخرى أن لكل الحوادث المعروفة أسبابا فقد تكون هناك حوادث أخرى بغير أسباب .
 والحق أن الشكل السائد لميكانيكا الكم فى يومنا هذا قد وفق فى رفض مبدأ السببية) .

وجود الأحكام التركيبية القبلية يفرض اذن واجبين فلسفيين : الأول هو عرض هذه الأحكام عرضا واضحا وتاما ان أمكن ذلك ؛ والثانى هو البرهنة لا على أن هذه الأحكام تصدر فى سياق أى بحث نظرى وكذلك حيثما أقيمت واجبات أخلاقية على عاتق شخص ما فحسب ، بل البرهنة كذلك على أن للانسان مبرراته حين يصدر تلك الأحكام . ويصوغ كانت هذه المشكلة بأن يسأل : « كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ » وهذا هو السؤال الرئيسى فى الفلسفة النقدية ، وقد تطلبت الإجابة عنه نقدا لكل المعرفة النظرية والأخلاقية ، كما تطلبت

الحالص « (١٧٨١) » وأشهر تسمية لها هي « الفلسفة النقدية » ؛ وهى تأليف - وليست مجرد جمع - من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاها قد قدمت - فى نظره - تفسيرا مشوها ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها .

وربما كانت أفضل طريقة نتناول بها لب مذهب كانت الفلسفى - وان لم تكن هى الطريقة الوحيدة - هى أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ؛ ففى رايه أن كل حكم (١) إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا (٢) وإما أن يكون « قبليا » أو « بعديا » . والحكم يكون تحليليا اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل « الوالد ذكر » و « الشئ الأخضر ملون » ، فهذه أحكام تحليلية ، لاننا اذا قلنا : « الوالد ليس ذكرا » و « الشئ الأخضر ليس ملونا » كان كل حكم من هذين الحكمين محالا من الوجهة المنطقية . وتتضح حقيقة كل حكم من الأحكام التحليلية من مجرد تحليل الحدود التى يتألف منها ، والحكم الذى « لا يكون » تحليليا يكون تركيبيا ؛ والأحكام التركيبية هى جميع الأحكام التى تطلق على وقائع التجربة ، وخاصة تلك التى تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل « النحاس موصل للكهرباء » ؛ وهذه الأحكام - سواء كانت صادقة أم كاذبة - يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع فى تناقض . ويكون الحكم « قبليا » اذا كان « مستقلا عن كل خبرة » ، بل مستقلا عن انطباعات الحواس جميعا ؛ وهكذا تكون عبارة « للانسان روح خالدة » التى لا يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق الخبرة ، حكما « قبليا » ، هذا ان كانت ذات معنى . وجميع الأحكام التحليلية « قبلية » ، ويمكن اظهار صدقها بل وضرورتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة ، وذلك بمجرد تحليل حدودها .

فاذا جمعنا هذين التصنيفين ولاحظنا أن كل الأحكام التحليلية لابد أن تكون « قبلية » أيضا ، رأينا أن هناك فئات ثلاث من الأحكام تمنع

تمحيصا لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطى معرفة عما هو مفارق للطبيعة ، أى أنها تعطى معرفة عما يجاوز نطاق كل خبرة ممكنة .

١ - نقد العقل الخالص :

مهمة هذا النقد الأول هي (١) عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبلية فى الرياضة البحتة والعلم الطبيعى ، وبيان « كيف تكون تلك الأحكام ممكنة » ، و (ب) تمحيص دعوى الميتافيزيقا . ومن المهم إذا أردنا أن نميز فى فلسفة كانت بين ما هو أدخل فى باب التاريخ الخالص وبين ما يمت إلى القضايا المعاصرة ، أن نلاحظ أن كانت كان مقتنعا بأن الرياضة فى عصره وفيزيقا نيوتن والمنطق الأرسطى . كلها كاملة إلى الحد الذى يجعل تحليلها بمناهج الفلسفة النقدية يعطى كل تلك القضايا الأساسية التركيبية القبلية التى يمكن أن نستنبط منها فى يسر - قل أو أكثر - أى قضايا أخرى بطرائق التدليل المألوفة . والخبراء منقسمون حول هذه المسألة ألا وهى إلى حد يرغمنا تطور الهندسة اللاقليدية والنسبية ونظرية الكم والمنطق الرياضى الجديد - على الاعتراف بأن كانت ما كان لينجح فى وضع تخطيط كامل للمعرفة القبلية .

ومن الافتراضات الأساسية فى الفلسفة الكانتية أن الإدراك الحسى والتفكير أمران مختلفان؛ إذ ينسبهما كانت - تمشيا مع علم النفس فى عصره - إلى ملكتين متميزتين من ملكات العقل ، الأولى هى الحس والأخرى هى الفهم . فإذا طرحنا الأحكام التحليلية جانبا - وهى تلك الأحكام التى لا تفعل أكثر من توضيح معنى حدودها - فإن كل حكم يتألف أو يبدو أنه يتألف من تطبيق أحد المدركات العقلية على شئ جزئى بعينه ؛ أما إدراك الجزئيات فيعزى إلى ملكة الحس ، بينما يعزى إلى الفهم إدراك المدركات العقلية والقواعد التى يتم وفقا لها تطبيق تلك المدركات (على الجزئيات) . ومن الضروري لكى ندرك وظيفة الحكم التركيبى

القبلى ومشروعيته أن نفحص مقوماته ، فنفحص نمط المدرك العقلى ونمط الشئ الجزئى اللذين يجعلانه على ما هو عليه .

ولنبداً بالمدركات العقلية فنقول انها أنماط ثلاثة : الأول المدركات البعدية، وهى التى نجردها من الإدراك الحسى ويمكن أن نطبقها عليه (فكلية « أخضر » مجردة عن معطيات الإدراك الحسى ، وهى أيضا تطبق على تلك المعطيات حين نحكم على شئ ما بأنه أخضر) ؛ والثانى هو المدركات العقلية القبلية ، التى وإن لم تجرد من الإدراك الحسى إلا أنها تطبق عليه ؛ والثالث هو « الصور » وهذه الأخيرة لا هى مجردة من الإدراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه . وبينما لا يتضمن تفسير كانت للمدركات العقلية البعدية شيئا غير مألوف للنزعة التجريبية التقليدية ، فإن تفسيره للمدركات العقلية القبلية و « الصور » من ابتكاره وحده ، كما أنه من السمات المميزة للفلسفة النقدية . وسنرى حين يتقدم بنا البحث كيف أن هذا التفسير أساسى (١) لفهم طبيعة تلك القضايا التركيبية القبلية التى تتضمنها الرياضة والعلم الطبيعى والميتافيزيقا والأخلاق والحكم الجمالى والتفسير الغائى ، (ب) ولفهم دعواها بأنها صادقة ، و (ج) لتقرير ما إذا كان لهذه الدعوى ما يبررها فى كل حالة من تلك الحالات الثلاث ، وإلى أى حد يكون ذلك .

(٢) فلسفة كانت فى الرياضة : يحاول كانت أول ما يحاول فى مناقشته للرياضة فى عصره - من حساب وتحليل كلاسى وهندسة اقليدية - أن يبين أن القضايا التى تحتوى على بديهياتها ومبرهناتها هى قضايا تركيبية قبلية ؛ وهو لا يعنى بالعبارات التحليلية القائلة بأن بديهيات النظرية الرياضية تلزم عنها مبرهناتها منطقيا . ومن المتفق عليه عامة - منذ الكشف عن الهندسات البلاقليدية واستخدامها الناجح فى الفيزيقا - أنه من الممكن انكار مسلمات الهندسة

مفهوم كلى فانه يتم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة (فالحيوان مثلا يقسم الى « فقریات » و « لافقریات ») .

فان كان كل من المكان والزمان جزئيا قبليا ، فان كانت يستطيع أن يفسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية ؛ فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوى عليه من تكرار لوحده ، أما أحكام الهندسة فانها تصف تركيب المكان بنماذجه الممتدة . وهكذا نتبين أن أحكام الرياضة التركيبية القبلية « ممكنة » بفضل هذه الحقيقة ، وهى أننا حين نضع هذه الأحكام نطبق مدركات عقلية قبلية (وهى مدركات ان لم تكن مستقاة من الادراك الحسى فانها تطبق عليه) . نطبقها على جزئيات قبلية هى الزمان والمكان . ويعتقد كانت أننا ندرك تركيب الزمان والمكان عن طريق ادراك تركيبات وان تكن مماثلة لرسومات ترسم على السبورة ، الا انها لا تتألف من ظهور علاقات بالطباشير أو أى أداة طبيعية أخرى .

ويصف كانت تفسير مشروعية الأحكام التركيبية القبلية - كالحكم الذى وصفناه آنفا - بأنه تفسير « ترنسندنتالى » (أصلانى) (١) ؛ وهو لهذا السبب لا يسمى فلسفته « نقدية » فحسب ، بل يسميها « ترنسندنتالية » (أصلانية) أيضا ؛ اذ « أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث انها ممكنة قبليا » .

(ب) فلسفة العلم عند كانت : ويمضى كانت - بتحليله للعلم ولعرفة الادراك النظرى بالواقع - الى بيان أننا نستخدم فى هذه المجالات أيضا - كما هى الحال فى الرياضة

الاقليدية دون الوقوع فى أية استحالة منطقية ، وأن تلك المسلمات مستقلة عن الادراك الحسى ؛ وهذا يماثل ما عناه كانت بقوله انها تركيبية وقبلية ، فكثير من الخبراء ينازعون فى الطابع التركيبى القبلى للقضايا الحسابية (انظر القسم الرابع) ، وان تكن بعض القضايا الحسابية الخاصة « بمجموع الأعداد الصحيحة كلها » قد أنكرت دون الوقوع فى التناقض ، كما أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادراكات حسية أيا كان نوعها . ويعتقد كانت أنه حتى الأحكام مثل « $12 = 5 + 7$ » أحكام تركيبية ، لأن فكرة « ١٢ » ليست « محتواة » فى فكرة اضافة ٧ الى ٥ .

والآن وقد افترض كانت أن بديهيات كل نسق من أنساق الرياضة البحتة ومبرهناته أحكام تركيبية قبلية ، فان عليه أن يسأل : « كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة ؟ هل هناك مثلا موضوعات جزئية أخرى غير الادراكات الحسية ، وهذه الموضوعات هى التى تمثلها المدركات العقلية فى الحساب والهندسة ؟ » واجابة كانت عن هذا السؤال هى أنه توجد حقا مثل هذه الموضوعات .

ويرى كانت أن الزمان والمكان - اذا قابلنا بينهما وبين الادراكات الحسية القائمة فيهما - فهما (١) فكرتان قبليتان (٢) وجزئيتان أكثر من أن تكونا كليتين . وفى أحد استدلالاته التى يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى امكان تغيير كل سمات الشيء المدرك فى الخيال؛ ما عدا وجوده فى المكان والزمان (والحق أن اللون أو الشكل أو ما شابه ذلك للموضوع المدرك ، تختلف كل الاختلاف عن وضعه المكانى والزمانى) . ومن استدلالاته التى يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين ، استدلال يتألف من تأكيده بأن «التقسيم» عملية تختلف اختلافا تاما فى كلتا الحالتين ، فالمكان يقسم الى أماكن فرعية والزمان الى فترات زمانية ؛ أما تقسيم أى

(١) كثرت الترجمات العربية لهذه الكلمة ، فاستعملت لها : « المتعالية » و « الجوانية » و « الشاؤمة » و « التحليلية » ؛ وما نحن اولاء ، نتقدم باقتراح أن تترجم بكلمة « الأصلانية » أى التمتع الى الأصول .
(المراجع)

البحثة - أحكاما تركيبية قبلية ، من واجب الفلسفة النقدية أو الترנסندنتالية أن تكشف عنها وأن تمحصها لتنظر في مشروعيتها ، وهنا أيضا تراه يستحثنا على أن نتعرف على ما لدينا من قضايا تركيبية قبلية ، وعلى أن نثبت حقنا فيما نملك منها .

اننا جميعا نصدر أحكاما مؤداها أن هذه الحادثة الجزئية أو تلك « سببت » وقوع شيء آخر غيرها ؛ فضلا عن ذلك فقد كان الاجماع معقودا على قبول مبدأ السببية العام ، وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سببا ، وذلك قبل ظهور ميكانيكا الكم . والحكم الذى يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبى قبلى فى نظر كانت ، وفضلا عن ذلك فان ادراكنا العقلى بأن « س تسبب ص » - وهو ادراك متضمن فى المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكما عليا بعينه - هو ادراك قبلى ، ومن المؤكد أنه لم يتم تجريده من أى ارتباط ضرورى أدركناه بالحواس ما دام كل ما ندركه بالحواس هو تعاقب الوقائع . وكان هيوم قد أثبت من قبل أننا لا نجرد علاقة الضرورة العلية « من » الادراك الحسى ، وكانت يعتنق آراء هيوم فى هذا المجال من حيث جوهرها ، ومع ذلك فاننا نطبق هذا المدرك العقلى على الادراك الحسى . والاسم الذى يطلقه كانت على المدركات العقلية التى لا تميز الزمان والمكان - على نحو ما تميزها مدركات الرياضسة ، لكنها ممكنة الانطباق على الادراك الحسى - الاسم الذى يطلقه على تلك المدركات العقلية هو « المقولات » ؛ وكونها من مقومات الأحكام التركيبية القبلية يجعل من الضرورى ترتيبها ترتيبا منظما .

وهناك مفاتيح بعينها يعتقد كانت أنه بمعونتها يمكن أن يتم هذا الترتيت ؛ فلدينا أولا الاختلاف القائم بين الأحكام الذاتية المستندة الى الادراك الحسى ، والأحكام الموضوعية التجريبية ؛ قارن مثلا بين هذين الحكمين : « الشيء الذى يبدو

الآن لونه أخضر ، و « هذا شيء أخضر » ؛ فالحكم الأول لا يدعى أنه عن أى شيء معروض أمام الجميع ، أعنى أى شيء مستقل عن ادراكى الحسى ، أى شيء يدركه الآخرون بحواسهم كما أدركه أنا بحواسي ، أى شيء يظل باقيا حتى بعد أن أختفى أنا عن الوجود ؛ أما الحكم الثانى فيدعى أنه موضوعى ، وأنه يقال عن جوهر يوجد مستقلا عن ادراكى الحسى ؛ ومع ذلك فان كلا من الحكم الذاتى الحسى والموضوعى التجريبى يحتوى على نفس المضمون الادراكى الحسى . ومن ثم يقول كانت اننا حين نضع الحكم الذاتى المستند الى الادراك الحسى فاننا لا نستخدم مدرك الجوهر أو بالأحرى « مقولة » الجوهر ، على حين أننا نستخدم هذه المقولة فى اصدار الحكم الموضوعى التجريبى ، وهذا يؤدى بنا الى نتيجة هى أننا لو عقدنا المقارنة بين الأحكام الموضوعية التجريبية والأحكام الذاتية الحسية التى يحتوى كل منها على نفس المضمون الادراكى الحسى ، وإذا طرحنا هذه الأخيرة من الأولى - اذا صح هذا التعبير - فانه يتبقى لدينا مقولة واحدة أو أكثر من مقولة .

وثمة مفتاح ثان لا يتعلق باستكشاف المقولات فحسب ، بل يتعلق كذلك بالمعيار الذى يجعلنا نوقن بأننا قد استكشفناها جميعا ، هذا المفتاح هو الاختلاف بين مادة الأحكام الموضوعية التجريبية وصورتها . فالتعبير عن مادة مثل هذا الحكم يتم دائما بوساطة مدركاته البعدية ، أما الصورة فمن الممكن التعبير عنها بأن للحكم تركيبا بعينه ؛ فمثلا الحكم : « اذا أشرقت الشمس ، فان حرارة الصخر ترتفع » حكم مصوغ فى صورة « اذا ٠٠ ف ٠٠ » وتركيبه تركيب الحكم الشرطى ؛ وهذا يعبر - وفقا لكانت - عن هذه الحقيقة وهى أننا فى صياغتنا للحكم نلجأ الى استخدام مقولة : « س تسبب ص » . وحين يدخل كانت فى اعتباره الاختلاف بين الأحكام الذاتية الحسية والأحكام الموضوعية التجريبية التى لها المضمون الادراكى نفسه من ناحية ، والاختلاف بين مادة

الأحكام الموضوعية التجريبية وبين صورتها من ناحية أخرى ، يعتقد أنه في مقدورنا أن نرى أن صورة الأحكام الموضوعية التجريبية أو تركيبها يمثل « المقولات » .

فاذا أثبتنا في القائمة اذن ، كل شكل من أشكال الحكم - أى جميع صنوف التركيب المنطقى التى يمكن أن توجد فى الأحكام - دون أن نترك شكلا واحدا منها ، استطعنا أن نصل حينذاك الى قائمة كاملة للمقولات . وان كانت ليعتقد أن المنطق التقليدى (الذى عدله بنفسه تعديلا طفيفا) يحتوى على قائمة بكل الأشكال المنطقية الممكنة للحكم ، ومن ثم فانها تشمل ضمنا كل المقولات . ويتفق معظم الخبراء على أن كانت بالغ فى تقدير اكتمال المنطق التقليدى من هذه الناحية ؛ ولن نحاول هنا أكثر من ايراد المقولات كما رتبها كانت وهى : (١) مقولات الكم - وهى الوحدة والكثرة وجملة الكل (٢) مقولات الكيف - وهى الوجود والسلب وحد التناهى (٣) مقولات الاضافة - وهى الجوهر فى مقابل العرض ، والسببية فى مقابل التلازم ؛ والمشاركة أو التفاعل (٤) مقولات الجهة - وهى الامكان فى مقابل الاستحالة ، والوجود فى مقابل العدم ، والضرورة فى مقابل العرضية . وليس يجدينا أن نمضى أبعد من ذلك فى الحديث عن اشتقاق تلك المقولات ؛ فالمبدأ هو نفسه ذلك الذى صورناه فى حالة « السببية » ، اذ يفصل المضمون الادراكى الحسى المشترك بين حكم موضوعى تجريبى والحكم الحسى (الذاتى) المقابل له . . . يفصل أولا عن التركيب المنطقى المختلف أو الصور المنطقية المختلفة لهذين الحكمين ، وتكون الصور المنطقية للحكم الموضوعى التجريبى - بطريقة أكثر أو أقل جلاء - هى نفسها مقولة من تلك المقولات .

وتتألف الأحكام التركيبية القبلية من تطبيق المقولات على المعطيات المقدمة للحواس فى المكان والزمان ، أى من تطبيقها على الكثرة الإدراكية فى

مجال الادراك الحسى ؛ ولما كانت المقولات ولم، تجرد عن تلك الكثرة المعطاة على هذا النحو ، فان تطبيق المقولات على الكثرة ليس مجرد اعلان منا عما يوجد فى الادراك الحسى ، (كيف يمكن أن نعلن مثلا أننا قد وجدنا الضرورة السببية فى الادراك الحسى، بينما كل ما أدركناه هو انتظام التعاقب بين الحوادث ؟) . ان نظر كانت الثاقب الحقيقى - أو المزعم - فى طبيعة تطبيق المقولات على الكثرة التى يتبدى عليها الادراك الحسى يعد نقطة رئيسية فى فلسفته النقدية ؛ وهو نفسه قد قارنها بفكرة كوبرنيكوس الثورية ، اذ جعل كوبرنيكوس « الملاحظ يدور (حول الشمس) ، بينما ترك النجوم ثابتة » . وتطبيق المقولات على ما فى الادراك الحسى من تعدد ، بل ان مجرد قابلية هذه المقولات للتطبيق ، هو ما يحيل التعدد الذاتى للظواهر التى كانت لتكون مفككة فى الزمان والمكان ، يحيلها الى حقيقة موضوعية (أو هى حقيقة تشترك فى ادراكها الذوات وتبادل ذلك الادراك) نميز فيها الأشياء الطبيعية باعتبارها مصدرا للادراك الحسى المترابط ارتباطا منظما ، وباعتبارها جواهر قادرة على الدخول فى علاقات سببية ، وعلى التفاعل مع الجواهر الأخرى .

وهكذا فلأن يكون الشئ شيئا - فى مقابل الانطباع الذاتى البحث - معناه فى نظر كانت أن يكون حاملا للمقولات ؛ فالمقولات لا تجرد من الادراك الحسى ذى الأجزاء الكثيرة ، وانما تفرضها الذات عليه - اذا صح هذا التعبير . وترجع حقيقة الأشياء التى تشترك فى ادراكها الذوات المختلفة الى الذات المفكرة ، بحيث يكون التفكير هو الربط بوساطة المقولات بين ما هو متعدد . وان كانت ليستخدم هو نفسه مثل هذه العبارات فى محاولته تقديم لمحة مبدئية عن وظيفة المقولات ، وعلينا أن نتعقبه فى التفصيلات الواسعة لتفسيره الكامل .

لكن ثمة نقطة واحدة ينبغى أن نتعرض لها

على كل حال ، ذلك أن كانت يفرق تفرقة حادة بين الذات « الحالصة » التي تفرض المقولات ، وبين الذات التجريبية ؛ فكل وعى تجريبي بالذات انما يقوم هو نفسه على افتراض سابق بتطبيق المقولات؛ واذن فالذات التجريبية التي تدرك حالاتها الخاصة وتكون بذلك على وعى بنفسها ليست هي الذات نفسها التي « تفرض » المقولات ، وليس ثمة وعى ذاتي بالذات الحالصة .

فاذا فهمنا أن المقولات من حيث تطبيقها على التعدد الإدراكي الحسي هي التي تؤلف الأشياء ، كنا بذلك في طريقنا الى فهم تلك الأحكام التركيبية القبلية التي ليست أحكاما رياضية . ويتصور كانت تلك الأحكام باعتبارها المبادئ التي يتم بواسطتها تطبيق المقولات على تعدد الإدراك الحسي؛ فهي تعبر عن الشروط التي تجعل الخبرة الموضوعية - في مقابل كون المرء مدركا لظواهر مفككة - ممكنة؛ كما أن تلك الأحكام هي الافتراضات السابقة التي لابد منها لكي ندرك الأشياء في مجال الذوق الفطري وفي مجال العلم . فشروط استعمال المقولات ، كما تعبر عنها الأحكام التركيبية القبلية غير الرياضية في نظر كانت ، انما ترتبط بتلك الحقيقة - وهي أن الأشياء والإدراكات الحسية قائمة كلها في الزمان فهي شروط زمانية ؛ ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء في حالة بعض المبادئ التركيبية القبلية بالنسبة الى بعضها الآخر . وهنا أيضا لا نستطيع أن نمضي في تفاصيل الكيفية التي استخلصت بها القائمة المزعوم لها أنها كاملة ، وأعني قائمة تلك المبادئ ، وعلينا أن نكتفي بإحصائها: (١) يقابل مقولات الكم المبدأ القائل: « أن جميع الإدراكات الحسية مقادير ذوات امتداد » (٢) ويقابل مقولات كيف المبدأ القائل : « انه حكما بظواهر الأمر كلها نقول ان ما هو حقيقي ، أي ما هو شيء مما يكون موضوعا لاحساس ، انما يكون ذا مقدار غزاري ، أعني أنه يكون ذا درجة » (٣) وللمقولات الاضافة مبدأ يقابلها هو : « لا تكون الخبرة الموضوعية ممكنة الا بقيام رابطة ضرورية

بين الإدراكات الحسية » (وهذا المبدأ الأخير يتم التعبير عنه بصورة أكثر عينية في ثلاث قضايا تركيبية قبلية تقوم فيزيقا نيوتن على أساس افتراضها وهي : مبدأ بقاء الجوهر : « كل تغير (تعاقب) للظواهر ليس الا تحولا للجوهر؛ ومبدأ السببية : « جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول » ؛ ومبدأ التفاعل : « جميع الجواهر من حيث هي مدركة باعتبارها متآنية في المكان متفاعلة تفاعلا تاما » (٤) ويقابل مقولات الجهة ثلاثة مبادئ يقال انها تفسر الامكان والحدوث والضرورة باعتبارها مميزة لأحكامنا عن العالم الموضوعي .

ويستطيع كانت - بعد أن وجد المبادئ التركيبية القبلية في اكتمالها المزعوم - أن يتعرض لمسألة تبرير تلك المبادئ ، ولعل هذا هو أصعب جزء في الفلسفة الترنسندنتالية المعروف باسم « الاستنباط الترنسندنتالي للمقولات » . والنقطة الرئيسية في هذا الجزء هي : تطبيق المقولات على الأشياء - وفقا للمبادئ - أمر مشروع ، لأن معنى أن يكون الشيء شيئا ليس الا قبوله للتشكل بالمقولات ؛ والقول باستخدامنا للمقولات حين نفكر في موضوعات الواقع ، وبأن استعمالها هو الذي يؤلف الواقع الموضوعي هما على ما يبدو أهم ما أسهم به كانت في نظرية المعرفة وفلسفة العلم، أيا ما كان رأينا في دعواه بأنه استكشف الافتراضات السابقة على « كل » معرفة علمية وموضوعية استكشافا كاملا .

(ج) آراء كانت الميتافيزيقية : يؤدي تحليل المعرفة الرياضية والنظرية الى الرأي القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقا للمقولات ؛ وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء ، فهي الحصيلية المشتركة للإدراك الحسي وللتفكير . فلا يسعنا فيما لا يمكن إدراكه ادراكا حسيا الا أن نجعله موضع تفكيرنا ، لكننا لا

« العقل » هذه تزودنا بموضوع مصطنع لنظام ميتافيزيقي مصطنع ؛ فالصورة الأولى تزودنا بموضوع لعلم النفس التأملى (الذى يحتوى على معرفة قبلية مزعومة عن الروح) ؛ والصورة الثانية تزودنا بموضوع لعلم الكون التأملى (الذى يتضمن معرفة قبلية مزعومة عن العالم) ؛ والثالثة تزودنا بموضوع اللاهوت التأملى (الذى يتضمن معرفة قبلية بالله) .

وكل معرفة ميتافيزيقية بالوقائع - فى نظر كانت - اما أن تعبر عنها المبادئ التركيبية القبلية واما تستنبط من هذه المبادئ ؛ فان كانت الأولى أخذت المقولات على أنها مميزة للأشياء فى ذاتها ، وان كانت الثانية أخذت « الصور » على أنها مميزة لشيء يعطى فى الخبرة . وفى كلتا الحالتين تكون الميتافيزيقيا شيئا زائفا ، ذلك أن الاستعمال الخاطى للمقولات و « للصور » - وهذا ما يحاول كانت اثباته - يؤدى الى مغالطات عنيدة ، ولا يمكن التعرف على هذه المغالطات وحلها الا بفهم طبيعة « الصور » و « المقولات » ووظيفتها . ومن بين تلك المغالطات يوجه كانت اهتماما خاصا الى البراهين المزعومة على وجود الله وخاصة البرهان الوجودى ؛ وهو البرهان القائل بأننا نستطيع أن نستدل على وجود الله من أننا نستطيع أن نتمثل فكرة كائن كامل ، فالكائن الكامل واجب الوجود ما دام عدم الوجود نقصا ؛ ورد كانت على ذلك هو أن الوجود ليس محمولا .

وهناك مغالطات أخرى يسميها النقائص ؛ وأهمها بالنسبة لمذهب كانت فى مجموعه هو التناقض الذى يقوم بين (١) حرية الارادة (حيث تعد الارادة علة تلك الأفعال التى تصدر عن ذات مسئولة أخلاقيا ، وتكون مسئولة عن تلك الأفعال) وبين (٢) مبدأ السببية الطبيعية الذى ينطبق على الظواهر جميعا (والذى يعد أحد شروط الواقع الموضوعى) ؛ وهنا يفرق كانت بين « صورة » الحرية الأخلاقية التى لا تتعلق بالظواهر ، وبين

نستطيع أن نعرفه ؛ فيمكننا أن نفكر - بل ينبغى لنا أن نفكر - فى أن هناك شيئا ما خارج الزمان والمكان والمقولات ، هو « الشيء فى ذاته » . ويطلق كانت على مذهبه الذى يؤمن بوجود « شيء فى ذاته » (المعقول أو النومين) لا سبيل الى ادراكه بالحس وان كان من الممكن التفكير فيه ، أقول انه يطلق على مذهبه هذا مذهب المثالية الترنسندنتالية ، فى مقابل المثالية المفارقة التى تدعى معرفة الشيء فى ذاته ؛ وكل محاولة لتطبيق المقولات على الأشياء فى ذاتها لا تؤدى الا الى الوهم والخلط .

وثمة مصدر آخر لمثل هذا الوهم ، هو الاستخدام غير السليم « لصور العقل » ؛ فكما أن كانت استخلص المقولات - وهى تصورات لم يتم تجريدها من الخبرة وان كانت ممكنة التطبيق عليها - استخلصها من الصور الممكنة للأحكام ، فكذلك يستخلص « الصور » - وهى تصورات لا هى تجريدات من الخبرة ولا هى ممكنة التطبيق عليها - يستخلصها من الأشكال الممكنة للاستدلال المنطقى . وهو بفعله هذا يعود الى قبول المنطق التقليدى باعتباره كاملا على وجه العموم ؛ والمبدأ الذى نهتدى به هو هذا : نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن مقدمات لاستدلالاتنا فى مقدمات أعلى منها دون حد نقف عنده (نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن شروط الشروط ، ثم عن شروط الشروط التى يجب توافرها لصدق أية عبارة) ؛ وتتكون الصورة حين نفترض أن هذا التسلسل اللامتناهى « بالقوة » انما يعطى لنا « بالفعل » فى مجموعه . ويسلم كانت بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطى بحيث ينشأ عن كل نمط من تلك الأنماط سلسلة من المقدمات التى هى لامتناهية بالقوة ، وبالتالي تنشأ « صور » ثلاث هى : (أ) صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة (ب) صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التى يخضع لها الظاهر (ج) صورة الوحدة المطلقة للشروط التى تخضع لها موضوعات الفكر عامة . وكل « صورة » من صور

• مقولة ، السببية التى تنطبق على الظواهر •
وخبرتنا عن الالتزام الأخلاقى تستلزم منطقيا
« صورة » الحرية الأخلاقية ؛ فهى صورة نستطيع
– بل ينبغى – أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها ؛
اذ نحن لا نستطيع أن نفكر فيها « و » أن ندركها
ادراكا حسيا • و « صورة » الحرية اللاظاهرة التى
ينبغى أن نفترضها اذا كان الانسان كائنا أخلاقيا ،
تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التى يعد
تطبيقها على الظواهر شرطا لمعرفة الوقائع ، وسنعود
الى هذا الموضوع فى القسم الثانى •

وبينما نجسد أن لتطبيق « المقولات » على
الظواهر وظيفة مكونة – أى تكوين الظواهر لتصبح
أشياء – لا نجد للصورة أية وظيفة من هذا النوع –
كما رأينا من قبل – لكن لها وظيفة منظمة ؛ فهى
« توجه الفهم الى هدف بعينه • • • مما يحقق لنا
أعظم وحدة وأعظم اتساع فى الوقت نفسه » •
و « للصور » – كما رأينا – جذور فى مطلبنا
الخاص بالبحث عن الشروط التى تتوافر لآى حكم
صادق من ناحية ، وجذور فى الافتراض القائل
بأن مجموع تلك الشروط التى تكون سلسلة
لامتناهية بالقوة انما يعطى « بالفعل » على صورة
متناهية من ناحية أخرى • وهذا الافتراض – على
خلاف المطلب – منبع لمعرفة مصطنعة ؛ بيد أن
مطلبنا يضىء على حكمتنا وحدة أعظم ما دما
باتباعه نربط بين أحكامنا – بواسطة العلاقات
الاستنباطية – ربطا منظما •

٢ – نقد العقل العملى :

يختص هذا الجزء من الفلسفة النقدية
بالمبادئ التركيبية القبلية التى تكمن وراء
معرفتنا بما ينبغى أن يكون عليه الأمر وعلى
الأخص معرفتنا بما ينبغى أن نفعله ؛ وهذا
الشرط من الفلسفة النقدية يرمى الى عرض هذه
المبادئ وإثبات مشروعيتها •

والقانون الأخلاقى – الذى نستطيع أن نحدد
به اذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم – ينكشف لنا

عن طريق تحليل خبرة الانسان الأخلاقية ، واللغة
التي يصوغ بها هذه الخبرة • ويحاول كانت
أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التى لفعل
فاعل ما ليست صفة لسلوكه ، كما أنها ليست
صفة لأية رغبة تعمل فى نفسه لاحداث حالة بعينها
من الحالات ؛ فهذه الصفات لا يلزم عنها أن الشخص
يؤدى واجبه من أجل الواجب ، ولكى نعرف ذلك
ينبغى أن نعرف ما يطلق عليه اسم مبدئه الأخلاقى •
والمبدأ الأخلاقى عند الفاعل هو القاعدة العامة التى
يصوغها لتبرير أفعاله (لقد فعلت ما فعلت لأنه
حيثما وجدت هذه الظروف فى أى مكان وزمان
فينبغى على المرء أن يقوم بهذا الضرب من الفعل) .

ويذهب كانت الى أن مبدأ الشخص يكون
أخلاقيا اذا تمشى مع القانون الأخلاقى ، اذا كان
ثمة قانون أخلاقى ؛ والقانون الذى يستخلصه من
تحليل الخبرة الأخلاقية ضرورى بحت ، وهو الأمر
المطلق المشهور : ان مبدأ فعلى – وبالتالى الفعل
الذى أقوم به تبعا لهذا المبدأ – انما يكون أخلاقيا
فى حالة واحدة ، وواحدة فحسب ، وهى أن أرانى
قادرا على أن أريد له أن يكون قانونا كليا • وبهذا
المحك الضرورى تنقسم المبادئ الى أخلاقية
ولأخلاقية ، تماما كما تنقسم الأقيسة بواسطة
الاختبارات الصورية الى صحيحة وباطلة ؛ فالمبادئ
هى المادة التى نختبرها بذلك المحك الضرورى •
ولا نستطيع أن نوغل هنا فى عرض كانت لكيفية
تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ؛ كما
لا نستطيع أن ننظر فى إبراهيمه على أنه من الممكن
التعبير عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة لكنها
متعادلة ؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها
متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : « اعمل
بحيث تعامل الانسانىة ممثلة فى شخصك وفى
الأشخاص الآخرين جميعا ، لا باعتبارها وسيلة
فقط ، بل باعتبارها دائما غاية أيضا » • وما من
أحد يعيش فى ظل التقليد الأوربى يمكن أن يجد
شيئا غامضا أو مغرقا فى الفنية فى هذه
الصياغة •

٣٠ - نقد الحكم :

حاول كانت فى « النقيدين » الأولين أن يستكشف ويبرر المبادئ المفترضة افتراضا سابقا فى أحكامنا « الموضوعية » عما هو كائن ، وعما ينبغى أن يكون . ولكنه فى « نقد الحكم » معنى بالكشف عن المبادئ « الذاتية » التى تكمن عند الجذور فى (١) بحثنا عن نسق ما فى تفسيراتنا للظواهر الطبيعية (٢) وفى ادراكنا للجمال . والفكرتان الرئيسيتان اللتان يبحث فيها النقد الثالث هما فكرة القصد والقصدية (ويعنى بالكلمة الأخيرة الانسجام الذى قد ندركه دون التعرف على أى قصد خاص) .

وفكرة القصد متضمنة فى « أى » تفسير علمى ؛ فكل تفسير من هذا النوع إنما يقوم دائما على الافتراض الضمنى بأن القوانين التجريبية الخاصة التى نستكشفها هى أكثر من مجرد اقتران غير ذى رباط ، أو كومة من التعميمات غير المترابطة ؛ فنحن نبحث عن وحدة منتظمة بعينها ، وهذا يستلزم أنه من الممكن اعتبارها « وكان عقلا فاهما (وان لم يكن عقلا الفاهم) قد قدمها للمكانات الإدراكية لكى يجعل فى الامكان قيام « نسق » من الخبرة يجرى متمشيا مع قوانين الطبيعة » . هذا الافتراض الذى يؤكد طابعه الافتراضى لفظة « وكان » ليس جملة تصف الواقع ، وإنما هو مبدأ ذاتى منهجى .

والى جانب الافتراض العام عن وجود انسجام بين عقلنا الفاهم والطبيعة التى نحاول فهمها ، ينظر كانت فى مجالات خاصة من مجالات البحث والتفسيرات الغائية التى تستخدم فيها أحيانا ؛ ولهذه التفسيرات فائدتها فى تمهيد الطريق للتفسيرات السببية ، أو فى ملء ثغرات سببية مؤقتة ، بل ربما كانت ثغرات دائمة . و « فكرة » الأغراض فى الطبيعة « فكرة » نافعة ولا غنى عنها من الناحية المنهجية ، ولكنها باعتبارها « فكرة » فهى تختلف عن « المقولات » من

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ؛ ولكن هل هذا الالتزام موضوعى - لافهمى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية ، ولكن بمعنى أنه ممكن فى عالم يخضع لقانون السببية ؟ ويجب كانت بأن الالتزام موضوعى بكل ما فى الكلمة من معنى ، « فصوره » الحرية التى نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها ، ليست فقط مما يتطلبه احساسنا بالواجب ، إذ تتمشى هذه الصورة - كما ذكرنا من قبل - مع سيطرة مبدأ السببية على العالم الظاهرى . فالإنسان من حيث هو كائن ظاهرى يخضع للسببية ، ولكنه من حيث هو كائن لا ظاهرى أو كائن ينتمى الى عالم الشئ فى ذاته ، فانه حر ؛ فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك ، بيد أنه يعلم مع ذلك « أنه » حر . ومن الممكن أن نثبت اتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة ، ولكن لابد أن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سرا ملفزا .

من ذلك العرض السابق يتضح لنا أن الأخلاقية فى نظر كانت « لاحتاج - كيما يعرف الإنسان واجبه - الى فكرة كائن آخر فوق الإنسان ، أو الى دافع آخر غير القانون الذى يدفعه الى أداء واجبه » . ومهما يكن من أمر فإن الأخلاقية تفضى حتما الى افتراض أن الفضيلة ترتبط ارتباطا ما بالسعادة ، وأن كلا منهما يرتبط بالآخر ارتباطا محكما ، وعلى هذا النحو توحى الأخلاقية بصورة عن قوة من شأنها أن تصون هذا الترابط . غير أن الرابطة بين الدين والأخلاقية ليست منطقية ، إذ تقوم على فعل من أفعال الايمان الذى يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المجبرة فى سيرها السببى ؛ ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالايمان لظل أمرا ملفزا . وانساح المكان لهذا الفعل من أفعال الايمان بوجود الله هو مائدة أعظم - فى نظر كانت - من ايراد البراهين الباطلة على هذا الوجود .

حيث انها لا سبيل الى تطبيقها تطبيقا موضوعيا .

ويثبت كانت أن التفسيرات الغائية تدعم الافتراض القائل بأن « الكون صادر عن كائن عاقل ... موجود خارج العالم » ؛ بيد أن الغائية - حتى في أكمل درجاتها - لا تبلغ أن تكون برهانا على وجود الله ، ما دامت المبادئ الغائية لا تزيد على كونها عبارات ذاتية تعبر عن « ملكاتنا الادراكية بحالتها التي هي عليها » .

وقد رأينا أن كانت يعترف بالقصدية خالية من القصد ؛ والحق أنه يعرف الجمال بأنه « صورة القصدية من حيث انها تدرك بمعزل من مثول قصد بعينه » . وترجع وحدة الخبرة الجمالية (الاستطيقية) الى تفاعل غير محدد بين ملكات الادراك الحسى والخيال من ناحية ، وبين العقل الفاهم من ناحية أخرى ؛ وأن الخبرة الجمالية (الاستطيقية) لتدعونا الى أن يقوم العقل الفاهم بتطبيق المدركات العقلية عليها ، ومع أنها أغزر من أن تمسك بها تلك المدركات العقلية .

على أن أى حكم جمالى (استطيقى) الى جانب اصفائه القصدية على ما نحكم عليه بأنه جميل - يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، وهو أن الشيء الجميل يرتبط ارتباطا ضروريا بشعور باعث على اللذة ، وأنه بوصفه شيئا جميلا ليس موضوعا للمنفعة ، وأنه يثير اللذة في نفوس الناس جميعا . هذه العمومية المطلوبة للأحكام الجمالية (الاستطيقية) تختلف تمام الاختلاف عن العمومية (الموضوعية) التى تتصف بها الأحكام التركيبية القبلية ، إذ ليس لها فى ملكاتنا الادراكية غير أساس ذاتى بحث ؛ ومن هذه الناحية تتساوى الأحكام الجمالية (الاستطيقية) مع التفسير الغائى .

ولم يكن المقصود من نقد كانت للحكم أن يحل محل « النقادين » الآخرين بأى حال من الأحوال؛ وليس من الممكن تأييد مثل هذا التأويل

الا اذا ذهبنا الى أنه قد نظر الى « القصد » و « القصدية » باعتبارهما مقولتين مكونتين لواقع موضوعى . . . بيد أنه من الواضح أنه قد عامل « القصد » و « القصدية » على أنهما « فكرتان » .

٤ - تأثير كانت :

فيما يتعلق بالرياضة اعتنق هلبرت والمدرسة الصورية من ناحية ، وبرونر والحديسون من ناحية أخرى رأى كانت القائل بأن الرياضة تتألف من قضايا تركيبية قبلية تصف تركيب المكان والزمان والبناءات التى تقوم فيهما ؛ وإن هلبرت - بالإضافة الى ذلك - ليعد اللامتناهى الفعلى فكرة كانتية . أما فيما يختص بفلسفته عن العلم ، فقد حافظ عليها أنصار المذهب المضاد للظاهرية واعتنقها أينشتين بصورة جوهرية (انظر المجلد الخاص بأينشتين فى سلسلة « مكتبة الفلاسفة الأحياء » « شيكاغو » ١٩٤٩) . وقد أثر رأيه عن وظيفة « الصور » على بيرس ، وعلى غيره من البرجماتيين مثل فيهنجر . وبراهين كانت عن النقائص التى تنشأ حين تؤخذ « الصور » على أنها مميزة للواقع الموضوعى ، مصدر من مصادر نظرية هيجل القائلة بأن الواقع مناقض لذاته ، وأن المناقضات ترتفع باعادة تركيب « الصورة » تركيبا دياكتيكيا (جدليا) .

وقد كان تأثير آراء كانت المضادة للطبيعة قويا غاية القوة على الحديسين الأخلاقيين الذين جاءوا بعده ؛ كما ارتضى كثير من فلاسفة الأخلاق فى المدارس المختلفة تفرقة بين العقل الخالص والعقل العملى .

وكان للفلسفة النقدية - وخاصة نقد الحكم - تأثير ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية ، وخاصة عند فوشته وأتباعه الذين اختلفوا عن كانت فى أنهم كانوا ينظرون الى الذات لا على أنها تدرك العالم فحسب ، بل على أنها تخلقه بصورة ما .

عام ١٩٢١ ، ثم لفترة ثانية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ ولما كان من أنصار مذهب التحرر (الليبرالية) ، فقد اعتزل النشاط السياسى بقدم الفاشية التى لم يهادنها قط .

ترجع شهرة كروتشه الرئيسية الى ميدان علم الجمال ، لكن نظريته الجمالية ليست فى جوهرها الا جزءا من مذهبه العام ، وهو صورة من صور المثالية يدين بها لهيجل ، وان لم يكن قد أقامها بناء على فلسفة هيجل . وقد سمى كروتشه مذهب العام بفلسفة الروح ، والروح فى نظره هى الوجود الحقيقى الوحيد ، وليس الوجود الطبيعى الا تركيبة من تأليف العقل ؛ لكن الروح ليست شيئا ما مفارقا للخبرة ، لان كروتشه لا يرتضى لنفسه أن يتأمل متفلسفا فيما يجاوز الخبرة ، واذن فالروح هى العالم، وتاريخ الروح هو تاريخ الخبرة البشرية . والروح - وان كانت واحدة - تحتوى ضروبا أربعة من الخبرة : فهناك أولا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو جزئى ، حيث تعبر الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية تتجسم فيها ، وهذا هو ميدان علم الجمال ؛ وهناك ثانيا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو كلى ، وهذا هو ميدان المنطق ؛ وهناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمور العملية ، وهذا هو ميدان الاهتمامات الاقتصادية ؛ ثم هناك رابعا الخبرة العملية التى تعنى بما هو كلى ، وهذا هو ميدان علم الأخلاق . والتاريخ هو وصف نشاط الروح فى هذه المستويات الأربعة ، على أنه من الممكن أن نعد الفلسفة عرضا نسقيا لمهمة التاريخ ولما هيجه بحثه ؛ وكثيرا ما يقول كروتشه ان الفلسفة والتاريخ علم واحد ، ومن هنا كانت الرسالة التى يدرس فيها الروح دراسة منسقة تحتوى جزءا أخيرا فى نظرية التاريخ وفى تاريخها .

لم يعرض كروتشه آراءه الجمالية فى المجلد الأول من « فلسفة الروح » فحسب ، بل عرضها أيضا فى كتاب أوجز هو « موجز فى علم الجمال » ، وفى المقالة التى كتبها فى دائرة المعارف البريطانية

كدورث ، رالف ؛ (١٦١٧ - ١٦٨٨) ، انجليزى ، أبرزفيلسوف بين أفلاطونى كيمبردج ؛ نشر مؤلفه الرئيسى « النظام الحقيقى للعالم » فى عام ١٦٧٨ ، وظهر كتابه « رسالة فى الأخلاق الأبدية الثابتة » بعد وفاته ، اذ صدر فى عام ١٧٣١ . وقد أخذ كدورث على عاتقه أن يوائم بين العلم الجديد فى عصره وتراث من الميتافيزيقا واللاهوت كان أفلاطونيا فى طابعه الى حد كبير ؛ فالعالم فى رايه ليس مكنة صنعها الله ذات مرة وحركها ثم أخذت بعد ذلك تصرف نفسها بنفسها ، كلا وليس العالم مسرحا يتدخل فيه الله بخوارقه على الدوام ، بل الأحرى أن الله يعمل من خلال « طبيعة مرنة » شبه مكتفية بذاتها ، مما يذكرنا « بروح العالم » عند أفلاطون . وكان كدورث يقاوم الميتافيزيقا الذرية والمادية بشدة ، مؤكدا بصفة خاصة مالمعقل من قوى فعالة تلقائية مبدعة .

والصواب والخطأ - فى نظر كدورث - يستحيل أن يقررا عن طريق أمر معتسف يصدره حاكم أو اله ؛ وهو ينقد اهتمام كل من كالفن وهوبز بالارادة والقوة باعتبارهما مبادئ نهائية (للأخلاق) نقدا يقوم على أساس أخلاق « أبدية وثابتة » وهو ينظر الى السعادة والحرية باعتبارهما تحررا من الاهتمام بالذات ، وقوام الدين بصفة خاصة هو اختيار واتباع طريقة للحياة . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بكدورث وتشاود برايس ، وهو الذى يمكننا أن نعد نظريته فى المعرفة - دون نظريته الأخلاقية - إعادة عرض لنظرية كدورث .

كروتشه ، بندتو ؛ (١٨٦٦ - ١٩٥٢) ، ولد فى نابولي ، كان أول عمل علمى قام به منصبا على تاريخ تلك المنطقة وعلى آثارها القديمة ؛ ثم تحول الى الفلسفة الخالصة بعد فترة طويلة قضاه مؤرخا وناقدا ، على أنه استمر يزاوّل التأليف فى هذين الميدانين حتى نهاية حياته . ولم يشغل كروتشه أى منصب أكاديمى ، لكنه عمل وزيرا للتربية فى الحكومة الإيطالية منذ عام ١٩٢٠ الى



كروتشه، بندتو (١٨٦٦ - ١٩٥٢).

ولما كان الفن نشاطا من أوجه نشاط الروح،
فاننا نخطئ اذ نزع أن الجمال يوجد في الطبيعة ؛
لكن الطبيعة - من حيث هي كتلة من الرخام
المنحوت - يمكنها أن تبعث وتثبت في ذاكرتنا
صورة جمالية ، « فالطبيعة بكاء ما لم ينطقها
الانسان » ، لأن كون الصورة الذهنية تعبيرا
ناجحا ليس شيئا آخر غير كونها عملا فنيا ،
فالتعبير والجمال فكرة واحدة نعبر عنها بلفظين
مختلفين .

تلك هي نظرية كروتشه في علم الجمال
بمعناه الضيق ؛ لكن علينا أن نتذكر أن علم الجمال
في نظر كروتشه هو المجال الذي يدرس تجلي
الروح في جميع مظاهره ، ذلك التجلي الذي تعبّر
فيه الروح عن نفسها في أمثلة جزئية مجسنة ،
واذن فعلم الجمال يشمل بالدراسة كل أنواع
التعبير فيما عدا التفكير المنطقي . وفي هذا تفسير
لدعاوى كروتشه لولاه لأصابتنا الحيرة بصدها ،
تلك الدعاوى التي يزعم فيها أن نظريته في علم
الجمال هي أيضا نظرية عامة في اللغويات ، لأن
اللغة بوجه عام وسط يتم من خلاله التعبير عن
الذات ، ومن هنا كان كروتشه يقول ان أي
استخدام للغة هو في حد ذاته شعر . وقد فاقت
نظرية كروتشه في علم الجمال أية نظريات أخرى
من حيث نفوذها في السنوات الأخيرة ، فالطريقة
الصارمة التي يتعقب فيها أفكاره الأساسية دون
مبالاة بما قد يقع فيه - مفارقة قد عاقت غالبية
قرائه عن أن يتابعوه في رايه دون تحفظ ، لكن
قليلون هم الذين نجوا من تأثيره ؛ وكولنجوود هو
المفكر الذي يتابعه على أوثق نحو في العالم الناطق
بالانجليزية ، وذلك في كتابه « أصول الفن » .

كلارك ، صمويل : (١٦٧٥ - ١٧٢٩) ،
فيلسوف انجليزي ، أخذ يدعو الى فلسفة ذات
طابع نيوتوني معارضا بها الجو الفكري الديكارتي
الذي كان يسود كيمبرج في عصره ؛ ففي رسالة
شهيرة له مع ليبنتز ، ذهب الى أن المكان والزمان

بمعنوان « علم الجمال » . يرى كروتشه أن الفن
رؤيا أو حدس ؛ فالعمل الفني صورة ذهنية يؤلفها
الفنان ويعيد متذوقو فنه تأليفها ؛ أما الوسيلة
المادية لاجرا هذه الصورة الذهنية والتي كثيرا
ما تعد خطأ هي العمل الفني ، والفنان ينتجها
باعتبارها فعلا عمليا يحقق به بقاء صورته الذهنية
التي هي العمل الفني الحقيقي ، ويستعين به على
اعادة تكوينها (عند المتذوقين لها) . لكن لا ينبغي
أن نفرق بين حدس الفنان وتعبيره ؛ فالفكرة
الشعرية ليست شيئا مباينا لوزنها وإيقاعها
والفاظها، والحدس والتعبير ليسا سوى شيء واحد ؛
صحيح أن الصنعة قد تدخلت في انتاج الاداة
الفنية ، في طريقة مزج الالوان ، في تسجيل
النغمات ، في قطع الحجر دون تهشيمه ، لكن ليس
في الامكان فصل التعبير عن الحيا ؛ فالقصيدة
والسوناتا والرواية توجد مكتملة قبل أن يقوم
الفنان بالعمل الآلي الذي تقتضيه كتابة العمل الفني
بالفعل . لكن علينا أن نفرق بين الحيا الفني
ومجرد الوهم ؛ فالحيا الفني خيال مبدع يعبر
عن شعور أو عاطفة ما ، وان لم يكن يجوز لنا
أن نفرق بين الشعور الذي يعبر عنه الفنان
باعتباره مضمونا من ناحية ، والصورة الذهنية
باعتبارها شكلا من ناحية أخرى ، ذلك لأن الفن
هو التركيب القبلي الذي يؤلف بين الشعور
والصورة الذهنية .

الفن اذن ليس سوى ثرى الشعور مجسما
في صورة ذهنية ؛ وعلى الرغم من أن هذه الصورة
من شأنها أن تمتعنا في الظروف العادية ، الا أننا
لا ينبغي أن نخطئ فنعقد أن الفن هو العمل
النفعي العملي الذي ينتج الصور الذهنية باعتبارها
وسائل للمتعة ، كلا وليس الفن نشاطا خلقيا
عمليا - اذ لا يجوز أن نحكم على الفن من وجهة
نظر خلقية ، وان كانت على الفنان بطبيعة الحال
من حيث هو انسان مسئوليات خلقية ، كلا
ولا ينبغي أيضا أن نخلط بين الفن والمعرفة
التصورية .

فائنا نجد في نطاقها قدرا كبيرا من التنوع ، لكننا نستطيع أن نستخلص من هذا التنوع محورا تقليديا من السنن والسلوك .

غاية الحياة (في نظر الكلية) هي السعادة التي لا تتحقق لنا الا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة ، والحياة على وفاق مع الطبيعة حياة مكتفية بذاتها وهي قوام الفضيلة؛ لكن هذا القول مشترك بين كل من الكلية والرواقية ، وهما لا يختلفان الا فيما يضعان له من تفسير ؛ فالسعادة في نظر الكلبى تتوقف على أن يكون المرء مكتفيا بذاته ، والاكتفاء الذاتى موقف عقلى ، وهو موقف ينزع منزعا طبيعيا يحكم كونه معارضا لكل عرف . ولم تكن الطريقة التي يتبعها الكلبى ليحقق اكتفاءه الذاتى تنحصر فى مجرد سعيه الى الاستقلال عن أى سلطان - سواء كان خارجيا أو داخليا - قد تعوقه التزاماته أو تبعاته أو مشاغله بطريقة أو بأخرى عن أن يعبر عن حريته الفردية ، لم تكن طريقة الكلبى تنحصر فى ذلك فحسب ، بل كانت تقتضى أيضا أن يبذل جهدا ايجابيا لكى يخلص نفسه من أى سلطان . فموقفه من الثراء - على سبيل المثال - لم يكن هو موقف من لا يبالي ، المطمئن ، سواء حصل عليه أم خسره ، لكنه موقف العداء الذى لا هوادة فيه؛ ذلك لأن المال هو مركز جميع الشرور ، وهو سوط تجلدنا به الرغبة . وعلى ذلك فالكلب فيما يتصل بشروره ليس هو الاعتدال أو التعفف ، لكنه استئصال المال والرغبات الدنيسا . وقد تقتضى الملكية بعض الروابط ، واذن فالكلبى الحقيقى لا يملك شيئا على الإطلاق ، وليس له كذلك شأن بروابط الأسرة والمجتمع والقيم الخارجية كافة التي تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ومراتب الشرف والسمعة ، بل عليه أن يهاجمها . ولما كان العرف هو ما يضاد الطبيعة ، فان الحياة وفقا للطبيعة هي الحياة وقد تجردت من كل ما يضيفه العرف للطبيعة من زوائد ، أو هي - اذا نظرنا اليها من الوجهة الموجبة - حياة مع الحد الأدنى

كائنات متجانسان لامتناهيان على نقيض ما زعمه ليبنتر من أنهما علاقيان فى التحليل النهائي ؛ وفى كتاب له بعنوان «مقالة فى وجود الله وصفاته» (محاضرات بويل ، ١٧٠٤ - ١٧٠٥) ، هاجم « منكرى الدين الطبيعى والدين المنزل » ، وبذلك يكون هوبز وسبينوزا هدفين بارزين لهجومه . والأخلاق فى نظر كلارك ليست قائمة على القوة المحضة أو على أمر الله ، كلا ولا تقوم على «تعاقدات» تعقدها المجتمعات البشرية ، ولكنها تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من أفعال ؛ فالحكم الأخلاقى الخاطيء ينزل نفس المنزل المنطقية التي نضع فيها التناقض فى الاستدلال الرياضى . وقد وجد جوؤيف بتلر أن هذا الرأى من الاسراف فى التجريد بحيث لا يصلح تعبيرا عن الفلسفة الأخلاقية ؛ لكن أقوى نقد وجه الى كلارك هو النقد الذى وجهه اليه هتشسون وهيوم اللذان أنكرا أن الحكم الأخلاقى ينحصر فى ادراك العلاقات أو فى النشاط العقلى فحسب ، ذلك أن كلاك قد أغفل ما تقوم به المشاعر والانفعالات من دور رئيسى (فى ميدان الأخلاق) . أو يمكن القول ، بلغة نظريات الأخلاق المستعملة فى عصور أقرب إلينا ، أنه قد فاته أن يدرك أن القرارات التي تتخذ فيها ينبغى أن يكون لا يمكن أن تستنبط منطقيا عن عبارات تقرر ماهو «كائن».

الكلبية : هو الاسم الذى يطلق على تلك الحركة الفلسفية أو تلك الطريقة فى الحياة التي بدأت فى النصف الثانى من القرن الرابع ق م على يدى ديوجينيس من سينوب ، والتي اشتق اسمها من كنيته وهي باليونانية « Kuón » ، أى الكلب . وقد استمرت المدرسة من بعد ذلك وتناوبت عليها أطوار تقصاوتت من حيث مدى رواجها فيها ونقاء تعاليمها حتى نهاية العالم الاغريقى الرومانى فى القرن السادس بعد الميلاد . ولما لم تكن الكلية قط مدرسة منظمة ذات عقائد رسمية مقطوع بها ، بل كانت سلسلة متعاقبة من أفراد اتخذوا من حياة ديوجينيس وأعماله قدوة ،

زيف القيم التي يقتضيها العرف الشائع ، وأن يشوهها في نظرهم ويكشف لهم عن السعادة . لكن محال أن يتعلم الانسان حسن الفهم عن طريق الدراسة اللفظية للحكمة ، هذا الاتجاه الذي من أجله سخر الكليبيون من التربية التقليدية وجميع المدارس الفلسفية على حد سواء . ولقد كانت الكلية - من حيث هي نظرية في الاخلاق العملية المحضة - تقدم أقصر طريق للفضيلة ، هذا الطريق الذي يمكن تعليمه عن طريق القدوة الشخصية التي تتمثل في حياة الكليبي (من هنا كان تطرفه في سلوكه وتعمره أن يخالف في الجهر ما تعارف عليه الناس من آداب ، وذلك ليكون مثلاً يحتذى) ، وعن طريق ما يستخلصه من خبرته من قواعد للسلوك . وكثيراً ما كانت هذه القواعد تتضمن أمثلة - تساق للتوضيح - من سلوك الحيوان الطليق ، كما كانت تجعل الجلد الذي أبداه هرقل صورة مثلى للفضيلة . لكن الكليبيين يتميزون على الأخص بحرية في النقد لا يكبحها خوف أو خجل ، حرية تتميز بسخرية لاذعة وبديهة حاضرة كانت مصدراً لكثير من الأقوال الماثورة و «لنوع» فلسفى جديد هو النقد الهجائى . الا أن بعض أعضاء المدرسة من المغفورين قد أساءوا استخدام هذا النوع فاستخدموه لذاته ، لكنه كان فى يد الكليبي الحقيقى بمثابة مبضع الجراح ، مبضع تشحذه جهوده التي يبذلها فى غير ما تحيز وعن طريق تحرره من الخوف ليستأصل من عقول الناس سرطان القيم الزائفة ، وأوهام العرف ومظاهر الادعاء والتموية .

كانت الرواقية إحدى فلسفات الاطمئنان (انظر الرواقية والأبيقورية) التي سادت العصر الهلينستى بطابعها ، وكانت أشد هذه الفلسفات صرامة ؛ فلما كانت قد نشأت فى وقت سادته موجة ضخمة من الاضطراب الاجتماعى والاقتصادى حيث كانت القيم القديمة لدولة المدينة الاغريقية التي دب فيها الوهن تتداعى تحت وطأة الاسكندر ، فقد كانت الكلية تحرر الفرد - أيا ما كان وضعه

من ضروريات الوجود . والقوة الدافعة للكليبي هي السعى الى تحقيق حصانة الفرد فى جميع الأحوال ؛ فكلما زاد ما يملكه الفرد زاد افتقاره ، وكلما أمعن فى مشاغله اتسع نطاق حاجاته ، وكلما كبرت حاجاته وهنت حصانته . لكن اذا كانت جميع الحاجات - باستثناء ما هو أساسى منها بصفة مطلقة - ليست الا نتاجا للعرف وليست من الطبيعة فى شئ ، ففى استطاعة الانسان اذن أن يكون حراً ، وذلك بأن يحرر نفسه منها . ويتضح لنا هذا من سلوك الحيوان الذى لم يقيده عرف ، ومن الصورة المثلى للآلهة ، وهم الذين ليست لهم حاجات على الإطلاق . فالكلبية بناء على هذا فلسفة تتطرف فى تقرير حرية الفرد بازاء كل ما قد يواجهه به القضاء من ظروف أيا ما كانت هذه الظروف ، ووسيلتها الى الحرية هي نبذ ورفض القيم والعلاقات الخارجية والعواطف والرغبات الجسمية كافة وما يصدر عن هذه من لذائذ ، وذلك فى سبيل السعادة التي يستمدّها الانسان بما لارادته وعقله من حصانة وسيادة وسلطان .

لكن هذه النزعة المترهدة - وان كنا قد ننظر اليها على أنها صورة من صور الهروبية - ليست مما يقتضى انسحابنا من الحياة انسحاب الناسك ؛ فلقد عاش الكليبي فى وضع الحضارة التي أدانها ، وذلك لسببين : فقد كانت طريقة الحياة التي يتبعها تتطلب منه أن يجاهد على الدوام أعداءه - من عرف ولذة وترف - لكي يبقى جسمه وعقله فى حالة تأهب مستمر للحرب ، فهو لكي يكون فى نفسه - على سبيل المثال - حالة « اللامبالاة » ، « apatheia » أى انعدام الانفعال ، ويختبرها ، عليه أن يواجه الاهانات ؛ ولقد كانت الكلية - ثانياً - ديانة كفاح ، فقد كان على الكليبي بوصفه رائداً للبشرية أن يستكشف الظروف الانسانية ، فإذا ما اختبرها ، عليه أن يرجع الى اخوته فى البشرية بنبئها كما يفعل الطبيب ، وذلك لكي يشفى عقول الناس ، وليثبت لهم

القرن الأول الميلادى ميوزينوس وايبكتيتوس ،
وهو الذى نجد فى احدى « مقالاته » (المقالة الثالثة
٢٢٠) أنبل تعبير عن مثلها العليا .

الكليات : هى قبل كل شىء تلك الموضوعات
المجردة التى من قبيل الكيفيات والعلاقات والأعداد ،
وهى الأشياء التى لا يمكن أن تعين فى المكان
والزمان تعيينا واضحا . والكليات تقابل الجزئيات
وهى تعرف أحيانا بأنها موضوعات التفكير ، بينما
تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسى أو
الاحساس ؛ وأحيانا يوحد بين الجزئيات وبين
الموضوعات العينية فى الزمان والمكان ، وأحيانا
أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع
المعين الذى يفرد ، أى الذى يجعله متميزا من أى
موضوع آخر مهما كان متشابها معه فى الخواص .
وربما كان من الأفضل أن نحفظ بكلمة « جزئى »
للفكرة الأخيرة ، وأن نطلق على الموضوعات المعينة
كلمة « أفراد » اذ هى مركبة من جزئى ومن كليات
معا . وبناء على هذا الرأى يكون الجزئى عبارة عن
موضع مكائى زمانى ليس له مايعينه من خصائص ،
أى أنه هو الامكان المحض لشيء ما ، ومثل هذه
الفكرة هى أحد جذور المفهوم التقليدى للجوهر .

ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من
الكليات ؛ الكليات الحملية وهى الخواص والعلاقات
التى تكون معنى الحدود العامة أو المحمولات ،
والكليات الصورية وهى الكيانات المجردة فى
الرياضيات . والفرق بينهما هو أنه بينما يمكن
عادة أن يكون للكليات الحملية ، بل ان لها بالفعل ،
أمثلة تجسدها ، فان الكليات الصورية هى أقرب
الى أن تكون نهايات مثالية تقترب الأشياء المادية
منها قليلا أو كثيرا . ووجود الكليات الحملية (مثل
الاحمرار والعدالة والعلاقة البينية بين الأشياء
.. الخ) يدافع عنه على أساس أنها شرط
لاستعمال الحدود العامة استعمالا حمليا ،
فنحن لا نستطيع أن نفكر أو أن نتكلم بدون
حدود عامة ، اذ تحتوى كل جملة على حد من قبيل

الاجتماعى - من خشية الحدثنان ، وذلك بأن تعلمه
الا يعتز الا بما لا يمكن أن يسلبه . وكان
ديوجينس مثالا يتحقق فيه هذا الاكتفاء
الذاتى ؛ أما من تلاه من الكلبين ، فقد كانوا
يميلون الى تأكيد جانب أو آخر من جوانب
تعاليمه ؛ فتلميذه قراطيس من طيبة - الذى
تنازل عن ثروته لكى يصبغ طبيبا متسولا
يشفى نفوس البشر - كان محبوبا بوصفه ناصحا
يلجأ اليه فقراء الناس . وحينما ازدهرت الكلية
فى القرن الثالث ق . م أخذ يون من بوريشنا
ومينيوس يتخفان مما تتميز به شخصية الكلبى
من صرامة ، ويطوران أدب الهجاء الكلبى ؛ أما
سيرسيداس من ميجالوبوليس الذى كان مبرزا فى
ميدان السياسة ، فقد طبق معتقداته (الكلية)
على مذهب للإصلاح الاجتماعى ، وكان تيليس
واعظا متسولا من المرتبة الثالثة ، وقد كان ينتمى
الى نمط من الكلبين صاروا شائعا فيما بعد . وبعد
أن مرت الكلية بفترة من الحمول فى القرن الثانى
والقرن الأول ق . م ، انتعشت وذاعت فى عهد
الامبراطورية الرومانية ؛ فالى جانب أتباعها من
مشاهير الرجال كديمستريوس ، وديون ،
وديموناكس ، واونوماوس من جادارا ،
وبيريجرينوس يروتيسوس ، وسلليستيسوس ،
يحدثنا الرواة عن حشد من حثالة الدجالين يحتالون
على الناس متخفين فى الزى الذى يميز المتسول
الكلبى المكون من عباءة ووفاض وعصا ، وكان
هؤلاء الدجالون يشيرون اشمزاز رجال من أمثال
لوسيان وجوليان ممن كانوا مع ذلك يعجبون بالمثل
العليا الكلية . والواقع أن الكلية كانت فلسفة
معرضة على نحو خاص للتحقير ، وكانت اذا ما
قصرت عن بلوغ مبادئها المثلى مثيرة للنفور بصفة
خاصة ، لأن الكلبى كان شبيها بالاله من ناحية ،
شبيها بالحيوان من ناحية أخرى .

ولعل أهم ما فى الكلية هو أنها أثرت فى
الرواقية ، ذلك التأثير الذى بدأ فى أول الأمر قويا
فى زينون الاكثيوى وأريستون ، ثم أحياءه فى

وعندئذ يكون استخدام الانسان لعقله معناه النظر في تلك الكليات واستخراج ما فيها من كفيات وعلاقات بحكم الضرورة . والدليل (على وجود الكليات) المستمد من الحمل يلقي في الوقت الحاضر اهتماما أكبر مما يلقيه الدليل المستمد من الإشارة المجردة والمعرفة الضرورية ، ذلك لأن الرأي يشيع اليوم بأن جميع أنواع الإشارة المجردة ظاهرة فقط ، وأن مبدأ الإشارة لا ينطبق على أنواع الصدق الضرورية . ولا بد للقضايا الاتفاقية ذات الموضوعات المجردة من أن تشير الى الأشياء الموجودة وجودا خارجيا اذا ما كانت صادقة ، بيد أن ما تشير اليه وما تفترض وجوده بهذه الإشارة ان هو الا أشياء متعينة مألوفة ، فعبارة « ان مرض السيل يتناقص » تشير في الواقع الى مرضى السيل لا الى المرض ذاته ، وانها لطريقة اصطلاحية في الكلام - وقد تكون مضللة - نريد بها أن نقول « ان عدد المصابين بالسيل هذه الأيام أقل منه فيما مضى » . أما القضايا الضرورية فانها لا تشير الى شيء ، ذلك لأنها تعتمد في صدقها لا على وجود أي شيء بعينه ، بل على معاني الألفاظ التي تستخدم للتعبير عن هذه القضايا ، فمثلا قولنا « زوج ماري متزوج من ماري » عبارة ضرورية الصدق سواء أكانت ماري متزوجة أو غير متزوجة .

وأشهر رأي يصف قدرتنا على تطبيق الحدود العملية العامة على الأشياء ، وهو رأي لم نذكره فيما سبق ، هو المذهب الواقعي أو بمعنى أقل ابهاما هو المذهب الواقعي التصوري . وبناء على هذا المذهب نستطيع أن نطبق أحد هذه الحدود العامة على كثير من الأشياء لعلنا بالخاصة المشتركة بينها ؛ هذه الخاصة المشتركة لا يمكن أن توجد في مكان وزمان لأنها ان هي وجدت في مكان وزمان لزم عن ذلك موقف مرفوض منطقيا ، وأعني به أن تكون تلك الخاصة المشتركة في عدة أمكنة مختلفة دفعة واحدة في وقت واحد ، فضلا عن ذلك يلزم كذلك أن يكون هناك خواص كثيرة من هذا القبيل في عدة أمكنة في وقت واحد . وتقترح هذه

« احمر » أو « اسبق من » ، كما أننا يستحيل أن نعي شيئا الا وهو موصوف بصفة ما أو مضاف الى غيره بعلامة ما . وبعبارة أخرى نقول ان الأشياء الفردية تقع في أنواع ، وان العالم فيه التكرارات والمتشابهات ؛ ومن الواضح أن هناك حدودا عامة وأن هذه الحدود ذات معان ، ولكن هل يتبع ذلك أن توجد بالفعل أشياء هي بمثابة معاني الحدود العامة ؟ اليس في وسعنا أن نقول بأن هناك مجموعة من الأشياء ، أعني من الموضوعات العينية ، تكون الحدود المفردة على علاقة بها بطريقة ما (كأن تمثل كل منها شيئا بعينه) وتكون الحدود العامة على علاقة بها بطريقة أخرى (كأن تنطبق كل منها على أشياء كثيرة) ؟ والصعوبة التي تعترض هذا الرأي (وهو احدي صيغ المذهب الاسمي) هي أنه يمكننا أن نستخدم الحدود العامة استخداما صحيحا دون أن نكون قد علمنا من قبل بجميع ما تنطبق عليها تلك الحدود من أشياء ؛ أي أن هناك مجموعات من الأشياء حيث تكون بعض أعضاء المجموعة ممثلة لسائرهما . وان النظريات الوضعية لهي بمثابة محاولات لتفسير هذه الحقيقة القريبة الهامة ، فالمعنى الكلي الحمل هو الجانب المشترك بين أعضاء المجموعة الطبيعية التي من هذا القبيل .

أما وجود الكليات الصورية فيدافع عنه على أساسين يتصل كل منهما بالآخر ، وهما الإشارة المجردة والصدق الضروري . فبعض العبارات الصادقة مثل (« $2 \times 2 = 4$ » و « ان مرض السيل يتناقص ») لا يشير الى أشياء متعينة بل الى وجودات لا هي في المكان ولا هي في الزمان ؛ ومع ذلك فان ما تشير اليه العبارة الصادقة لابد أن يكون موجودا ، زد على ذلك أن هناك بعض أنواع من الصدق نعلمها علم اليقين بمجرد الاستعانة بالعقل وبدون أي ملاحظة للعالم المكاني الزماني (من هذا القبيل « ا ب ج = ج ب ا » و « الأحمر لون ») . حينئذ قد ينظر الى الكليات على أنها مادة موضوع البحث بالنسبة الى المعرفة القبلية أو الضرورية ؛

النظرية أن الكليات تصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميع النظريات التي تتناول الكليات ، وهى أنها فيما يبدو تولد نوعا من الوقوع فى الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكننى أن أقول عن هذا الشئ الجزئى انه صلب لأننى على علم بالمعنى الكلى المجرد « صلابه » ، وعلى علم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلى يكمن فى الشئ ؛ بيد أننى لكى أدرك هذه الحقيقة التى تقول بكمون المعنى الكلى فى الشئ لابد لى من أن أكون على علم بكمون الكلى المجرد وهلم جرا . وهذا العيب الموجود فى المذهب الأفلاطونى والذى صيغ لأول مرة فى محاوره بارمنيدس لأفلاطون ، أدى باوسطه الى القول بأن الكليات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التى تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هى موجودة مع الأشياء الجزئية فى عالم الزمان والمكان المعروف . ومعنى هذا الرأى فيما يظهر هو أن الصلابه شئ هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفى جميع أرجاء المكان ، وإذا كان ذلك كذلك فهو رأى لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التى جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة « صلب » معرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابه ، لكن حسبهم ان يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابه فى الجزء الذى لم يصادفوه منها . وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التى ليس لها أفراد تشير اليها مثل « عفريت » و « البابا الذى هو امرأة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين فى المعنى ، مع أنه من الواضح أن الامر ليس كذلك .

وإذا استثنينا المذهب الاسمى الحالى خلوصا مطلقا فان جميع النظريات الخاصة بالكليات معرضة للوقوع فى مغالطة الدور ، لكن ذلك لا يعنى أن ما تقوله تلك المذاهب باطل وانما يعنى بالأحرى أن ما هو فى الحقيقة تكرر فى كلمات أخرى للحقيقة المحيرة ، حقيقة تطبيق الحدود العامة مرارا ، قد فسر تفسيراً سيئاً اذ ظن أنه شرح لهذه الحقيقة ؛ فلأن نقول ان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء الصلبة على أنها صلبة لأن لها جميعاً الصفة المشتركة التى تجعلها صلبة ، أو لأنها تقع تحت مفهوم الصلابه انما هو قول لا ينبىء بجديد ، فكونك على علم بالصفة المشتركة أو أن لديك مفهومها معناه ببساطة أنك تعرف كيف تستخدم الحد العام فى معرفة الأشياء وتصنيفها أولا وقبل كل شئ .

الكندى : أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، ولد بمدينة الكوفة فى أوائل القرن

والبديان التقليديان للمذهب الواقعى هما المذهب التصورى الذى يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلى ما كان يكون صورة ذهنية أو مفهوماً، والمذهب الاسمى وهو الرأى القائل بأن الأشياء التى ينطبق

والبديان التقليديان للمذهب الواقعى هما المذهب التصورى الذى يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلى ما كان يكون صورة ذهنية أو مفهوماً، والمذهب الاسمى وهو الرأى القائل بأن الأشياء التى ينطبق

واحدًا عرفت بقية العالم ، وهو رأى جد شييه
بنظرية ليبتنر في الجواهر الروحية (الموناد) .

والكندى ذو مذهب عقلى ، اذ يرى أن وجود
المادة مرهون بتصورها في العقل ، على أن ثمة مرحلة
وسطى تقع بين العقل الالهى من جهة والعالم المادى
من جهة أخرى ، وتلك هى النفس التى عنها صدرت
الأفلاك كما فاضت عنها النفس الانسانية ؛
ويذهب الكندى الى أن النفس الانسانية جوهر
بسيط خالد ، هبط من عالم العقل مزودا بذكريات
من حياته فى ذلك العالم ؛ فالنفس الانسانية من
حيث جوهرها مستقلة عن مادة الجسم ، لكنها
مقيدة بمادة الجسم من حيث أفعالها لأن الجسم هو
وسيلة الأداء ؛ واتصال النفس بالجسم مصدر ألم
لا ينقضى لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل الى
تحقيقها ، فمن شاء نعيمًا مقيمًا وجب عليه أن
يستغرق فى تأملاته العقلية وفى طلب العلم وفى
تقوى الله .

ونظرية المعرفة عند الكندى ثنائية ، فبوساطة
حواس الجسم ندرك الجزئيات ، وبالعقل ندرك
الكليات - أى الأجناس والأنواع ؛ والعقل عند
الكندى ينقسم أربعة أقسام : أولها العقل الذى
هو بالفعل دائمًا ، وهو الله أو العقل الأول ، وهو
علة كل معقول فى الوجود ؛ وثانيها العقل الذى هو
فى نفس الانسان بالقوة ؛ وثالثها العقل بالملكة
أى أنه هو الذى فى نفس الانسان بالفعل ،
ويستطيع استعماله متى أراد ، كقدرة الكاتب على
الكتابة ؛ ورابعها عقل هو فعل تبين به النفس عما
هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته ،
بخلاف خروج العقل من القوة الى الفعل لأنه يكون
من فعل الله ؛ ومعنى ذلك أن كل ما نعرفه عن
الموجودات هبة من الله ؛ بعبارة أخرى نقول ان
ما يؤديه الانسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق
بالعالم المحسوس ، وأما ما عند الانسان من علم
فهو فيض من الله .

التاسع الميلادى (حوالى سنة ٨٠٣ م) وهو من
قبيلة كندة ، أى أنه من أصل عربى ، ولذلك لقب
بفيلسوف العرب ؛ وكان أبوه أميرًا على الكوفة .
وقد حصل الكندى علومه - فيما يظهر - فى
البصرة ثم فى بغداد ؛ وقد شغل بترجمة كتب
اليونان الى العربية ، وبتهذيب ما كان يقوم غيره
بترجمته من تلك الكتب ، كما فعل بالكتاب المنحول
لأرسطو والمسمى « أونولوجيا أرسطوطاليس » ؛
واشتغل الكندى فى قصر الخلافة ببغداد منجمًا أو
طبيبًا ، غير أنه أقصى آخر أيامه من القصر .

كان الكندى ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع
فى آرائه الكلامية نزعة المعتزلة ، ومن المسائل التى
كتب فيها بصفة خاصة قدرة الانسان على أداء فعل
ما ، هل هى توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛
وكذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللذين هما
أميز ما يميز المعتزلة ؛ وحاول التوفيق بين النبوة
والعقل ، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت
به الى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن
علة أولى واحدة أزلية ، هى الله .

ومدار فلسفة الكندى - شأنه فى ذلك شأن
معاصريه - هو الرياضيات والفلسفة الطبيعية ،
وعنده أن الانسان لا يكون فيلسوفًا حتى يدرس
الرياضيات ؛ وقد طبق الرياضيات فى بحوثه
الطبية وفى دراسته للموسيقى ، فكلًا الطب
والموسيقى يقوم على التناسب الهندسى ؛ فالأدوية
قوامها تناسب فى الكيفيات الأربع : الحار والبارد
والرطب واليابس .

ذهب الكندى الى أن العالم مخلوق لله ، وفعل
الله فى العالم انما يكون بوسائط كثيرة ، فالأعلى
يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر فى العلة ،
لأنها أرقى منه فى مرتبة الوجود ، وكل ما يقع
فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول ،
ونستطيع من معرفتنا بالعلل أن نتنبأ بالمستقبل ؛
هذا الى أن كل موجود فى الكون يعكس سائر
الموجودات كأنه مرآة لها ، فاذا عرفت موجودا

لقد جعل الكندي مثله الأعلى في الفلسفة هو سقراط ، وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو؛ على أن الماثور عن الكندي هو أنه أخذ بالفلسفة الأرسطية ؛ فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه .

كواين ، ويلارد . ف ١٠ : (١٩٠٨ -) ، ولد في أكرون بولاية أوهايو ، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد ؛ منطقي رياضي ممتاز ، ومن المهتمين اهتماماً كبيراً بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة . تتناول مؤلفاته الصورية الخالصة في المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية ؛ والأغلب أن أشهر اضافاته في هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيراً هو الصورة المنقحة لرد الرياضة الى المنطق ، وهو رد كان قد قام به كل من **هوايتهد ورسيل** في كتابهما « برانكيا مائاتكا » . وقد حصل كواين على هذه الصورة بادخاله وسائل جديدة هامة قصد بها - بين ما قصد اليه - تجنب مزايم كثيرة هي موضع نقاش ، مزايم وردت في كتاب « برانكيا مائاتكا » .

ومهما يكن من أمر فإن الكثير من اضافات كواين الفنية في المنطق الرياضي كان الدافع اليه اعتبارات فلسفية عامة ، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصوري محايد من الناحية « الوجودية » مادام النسق المنطقي عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات (مثال ذلك الأفراد المتعينة كالأشياء الفيزيائية ؛ أو الكائنات المجردة كالصفات والصفات) ولهذا فقد اقترح معياراً لتحديد نوع الوجود المفترض سلفاً في أية عبارة ، وخلافاً للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود (مثال ذلك أنواع الكائنات التي يفترض وجودها سلفاً) لا تحدده أسماء الاعلام التي قد ترد في عبارة ما ، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التي قد نضع مكانها

نوابت . ولقد أوجز كواين هذه القاعدة في الصياغة القائلة : « لأن يكون الشيء موجوداً معناه أن يكون قيمة لمتغير » ، وبناء على هذا المعيار فإن من يقبل مثلاً العبارة القائلة بأن « بعض الكلاب بيض » (أو بالمصطلح المنطقي الشائع « هناك س من الأشياء بحيث يكون س هذا كلباً لونه أبيض ») أقول ان من يقبل عبارة كهذه فإنما يلتزم بالاعتقاد في وجود الأشياء التي هي الكلاب ، ولكنه بذلك لا يلتزم بالاعتقاد في وجود الكليات الأفلاطونية مثل الكلية ؛ وان ميول كواين الفلسفية لتمنعه من قبول وجود الكليات وجوداً فعلياً . وعلى أية حال فبالرغم من محاولته إعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو **المذهب الاسمي** ، فمن المسلم به أنه لم يكن موفقاً في ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية في المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيتها الصورية .

ولقد عارض كواين كذلك التفرقة المألوفة بين العبارات التركيبية (وهي العبارات العرضية أو التجريبية على وجه التقريب) والعبارات التحليلية (أو الضرورية) على أساس أن هذه التفرقة لا تتضح - بأي معيار من المعايير المقترحة - لتمييز ما هو تحليلي من سواء ؛ وعلى ذلك فإن القوانين الحسابية ، تبعاً لما ذهب اليه كواين ، لا تختلف كثيراً عن القوانين الفيزيائية اختلافاً يكون أساسه طابعها الضروري ، فكلا الطرازين من العبارات قد يكون مصيره أن تتخلى عنه اذا ما ظهر من الشواهد ما يفنده تقييداً ظاهراً ، وان يكن ذلك أبعد قبولاً بالنسبة لقوانين الحساب عنه بالنسبة الى القوانين الفيزيائية ؛ وعلاوة على ذلك فإن كواين يعتقد أن نسق الفروض بأكمله - بما في ذلك نسقات المنطق ، اعنى النسق الذي ترد في سياقه عبارة بعينها - هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً لاختبار تجريبي . ولذلك فقد وجه النقد الى أشياح نظرية تحقيق المعنى (تحقيقاً يعتمد على التجربة الحسية) اذ يعتقد أنهم ضلوا في محاولاتهم



کولن جووڊ، روين چورچ (۱۸۸۹ - ۱۹۴۳).

تحديد معنى العبارات وهي فرادى على أساس ما نزعها لها من دلالة حسية .

كوك ولسون : انظر ولسون ، جون كوك .

كولنجوود، روين جورج : (١٨٨٩-١٩٤٣) ، فيلسوف انجليزى ، قضى حياته العاملة بأكملها فى أكسفورد طالبا لم يتخرج بعد فى أول الامر ، ثم زميلا فى كلية بيمبروك ، وأخيرا أستاذًا للميتافيزيقا . ولقد كان - بالإضافة الى اتخاذه الفلسفة حرفته الرئيسية فى حياته - حجة دافع الصيت فى حفريات وتاريخ بريطانيا فى العصر الرومانى .

كان كولنجوود فيلسوفا أصيلا غاية الأصالة ، والأسلوب الجريء الحى الذى يصوغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه من القراء ؛ ويبدو أن آراءه - على عكس مقالته فى كتابه « ترجمة حياتي » - قد تعرضت لتغير كبير (انظر فى هذا الصدد المقالة الممتازة التى كتبها ناشر كتاب « فكرة الطبيعة ») ؛ فلأن آراءه قد تعرضت لتغير كبير ، بالإضافة الى ما يتمتع به من أصالة ، كان من الصعوبة بمكان أن نقدم عرضا موجزا لآرائه . وهو وإن كان قد تربى على تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية التى كان يتزعمها **كوك ولسون** و**برتشارد**، قد انقلب فى وقت مبكر من حياته على هذه التعاليم ليعتنق موقفا أقرب الى التعاطف مع **المثالية** ؛ ففى كتابه « مقالة فى المنهج الفلسفى » (١٩٣٣) - وهو الكتاب الذى لعله أفضل كتاباته الأولى - ذهب الى أن الفلسفة فى صميمها عقلية ونسقية ، وهى محاولة لصياغة المعرفة البشرية فى صورة نسقية ؛ لكنه أكد أن هذا النسق ليس الا ارتفاعا بالمعرفة التى سبق لنا تحصيلها فى صورة دنيا الى صورة عليا من المعرفة ؛ من هنا كان على الفلسفة الأخلاقية أن تعرض - فى صورة نسقية عقلية - معتقداتنا الأخلاقية فى صورتها الراهنة بحيث

ترفعها الى صورة أعلى دون أن تعارضها أو تضيق اليها . أما الرأى الذى يسوقه كولنجوود فى هذا المؤلف ، فهو أن السمة المميزة للفلسفة هى أنها تعمل مستعينة بمدرجات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه فى العلم ، وأن هذه السمة تضيق على الفلسفة طابعها الخاص وتتيح لها مناهجها الخاصة فى الحجاج . بيد أن كولنجوود فى فترة تالية من حياته أصبح أميل الى الشك ، ففى كتابه « مقالة فى الميتافيزيقا » (١٩٤٠) - وهو فيما يبدو استمرار « لمقالة فى المنهج الفلسفى » - يتخلى عن الرأى القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءا من التاريخ ؛ وهنا لا تقوم الميتافيزيقا الا بمهمة تاريخية محضة هى كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشرى فى فترة تاريخية بعينها ، واذن فعلينا أن نضيف فى مستهل أية عبارة ميتافيزيقية تتخذ الصورة التقليدية « الشارة الميتافيزيقية » التالية : « كان من بين الافتراضات المطلقة للفكر فى فترة كذا وكذا أن ٠٠٠ » ، ويبدو أن أى تقويم لمزايا هذه الافتراضات أمر محال . وهكذا اتخذ كولنجوود - حين جعل الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا - موقفا شبيها بموقف كروشمه الذى أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية ؛ على أن النماذج التى يتقصى فيها كولنجوود الافتراضات المطلقة فى آخر كتاب « مقالة فى الميتافيزيقا » وفى كتابه « فكرة الطبيعة » هى فى حد ذاتها على قدر كبير من الأهمية .

وآراء كولنجوود فى طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية ، وإن كان قد عبر عنها فى مقالات تتفاوت فى قيمتها (انظر كتابه « ترجمة حياتي » وكتابه الذى نشر بعد موته بعنوان « فكرة التاريخ ») . وهو يبدى احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتب بطريقة « القص واللصق » ، ويأخذ مأخذ الجد الرأى القائل بأن التاريخ هو تاريخ للفكر البشرى وأن مهمة المؤرخ هى أن يحيا من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الناس . وقد كان كولنجوود واحد ممن أسهموا فى

المحاضرات بسبب مرضه العقلي . وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقا فى نهر السين ؛ لكنه عاد فى عام ١٨٢٩ فاستأنف محاضراته العامة التى نشرت فى ستة أجزاء فى الفترة من عام ١٨٣٠ الى عام ١٨٤٢ بعنوان « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » ، وهذا هو مؤلفه الرئيسى ، وفيه يبسط نظريته فى المعرفة وفى العلوم، ويضع أسس العلم الجديد الذى أسماه فى بادئ الأمر «الفيزيكا الاجتماعية» ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع» . والدعوى الأساسية التى يطرحها كونت فى هذا المؤلف للبحث هى أننا ينبغي أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم ، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتى أم على أساس طبائع أو ماهيات ميتافيزيقية، وذلك فى سبيل المنهج العلمى الذى يربط وقائع الملاحظة بعضها ببعض . وهو يرى أن العلوم الوضعية قد تطورت على نحو مطرد ، بحيث كانت العلوم الأولى فى سلسلة التطور أساسا يقوم عليه ما تلاها من علوم ، من هنا كان ترتيب العلوم الذى يضعه على نحو تصاعدى من حيث درجة التعقيد كما يلى : الرياضيات فالفلك ، فالفيزيكا والكيمياء ، فعلم الحياة (الذى يضمه علم النفس) ، ثم يبقى بعد ذلك علم الاجتماع ، وهو العلم الذى يزعم كونت أنه مؤسسه . وعلم الاجتماع كما يتصوره يتكون من الجانبين السكونى والحركى للمجتمع (الاستاتيكي والديناميكي) فاما فيما يتعلق بالنوع الأول، فقد رأى أن العناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا فى «وفاق اجتماعي» بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله؛ وأما فيما يتعلق بالنوع الثانى ، فقد رأى كونت أن التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعى ، وأن المجتمع الانسانى بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية التى تمر بها العلوم؛ وعلى ذلك فقد كانت هناك بادئ ذى بدء مرحلة من الحكم الدينى ، وهى

علم الجمال باضافات رئيسية وخاصة فى كتابه « أصول الفن » (١٩٣٨) ، حيث يعتنق موقفا شبيها بموقف كروتشه لكنه يدعمه بحجج من عنده، ويستطيع القارىء أن يجد عرضا لآرائه فى علم الجمال فى كتابه « خريطة المعرفة » (Speculum Mentis) الذى نشر فى عام ١٩٢٤ .

كونت ايزيلور - أوجيست - ماوى - فرانسوا - اكزافيه : (١٧٩٨ - ١٨٥٧) ، فيلسوف فرنسى ، ولد فى مونبلييه فى يناير ١٧٩٨ لوالدين كاثوليكين . حصل على مكان فى مدرسة الفنون التطبيقية بباريس فى عام ١٨١٣ ، لكنه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤ ؛ وفى عام ١٨١٦ تزعم كونت حركة عصيان قام بها الطلاب ، وكان من نتيجتها أن طرد وبقية زملائه فى نفس السنة الدراسية . وفى عام ١٨١٧ أصبح سكرتيرا لسان سيمون الكاتب الاشتراكي ؛ وقد أثر فيه سان سيمون الى حد بعيد ، لكن نظرا لأن كونت كان يفوقه احاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض تفكيره، اعتقد بعضهم أنه كان المؤلف الحقيقى لكثير مما نشر باسم سان سيمون فى تلك الفترة . وفى عام ١٨٢٢ ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت « خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع » ، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته فى صورتها المكتملة ؛ وفى عام ١٨٢٤ تخاصم كونت مع سان سيمون واعتزل خدمته . وفى عام ١٨٢٥ تزوج من كارولين ماسان التى التقى بها لأول مرة - كما يقول فى « الملحق السرى » الذى أضفاه الى وصيته - حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغى .

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ القاء سلسلة من المحاضرات العامة فى « فلسفته الوضعية » ؛ وكان يتابع هذه المحاضرات بعض أقطاب العلم ، لكن كونت اضطر الى الانقطاع عن القاء هذه



کونت، اوجست (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷).



کوندورسیه، مارکیزی (۱۷۴۳ - ۱۷۹۴).

مرحلة تقليدية اتسقت فيها السلطة بعد ذلك بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية ؛ وفى المرحلة الميتافيزيقية حدث نوع من الفوضى تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم : على أن مرحلة الانتقال هذه تعقبها المرحلة الوضعية حينما يكون رجال العلم قوة روحية جديدة تبقى على الأيام ؛ حينئذ يقام مجتمع منظم على أساس التعاون الذى ستؤدى اليه المعرفة الوضعية بالوقائع الاجتماعية .

كان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسة الفنون التطبيقية ، لكنه لم يحصل بها الا على وظائف دنيا فى التدريس وامتحان الطلاب ؛ على أنه قد فقد هذه الوظائف فيما بعد نتيجة لحصوماته المريرة مع ادارة المدرسة . وفى عام ١٨٤٢ انفصل عن زوجته وان كانت لم تنقطع عن متابعة محاضراته ، وقد رتب له ج . س . هل وليتريه معونة مالية حتى يتمكن من مواصلة أبحاثه . وفى عام ١٨٤٤ تعرف كونت ب « كلوتيلد دى فو » التى كان زوجها متخفيا من البوليس فى بلجيكا ، وما ان عرفها حتى هام بها حبا ، لكنها لم تمنحه الا امتيازات الصداقة ؛ ولقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهمية اخضاع العقل للقلب . واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعا جديدا ؛ فما كان المجتمع - وفقا لاتجاه فكره الجديد - ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو دين الانسانية ، وهو الدين الذى كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الاكبر . ولقد بسط كونت تفاصيل هذا الدين الجديد فى مؤلفاته التالية : « النظرة العامة للوضعية » (١٨٤٨) ، و « تعاليم الدين الوضعى » (١٨٥٢) ، والمجلدات الأربعة التى بعنوان « نظام الحكم الوضعى » (ثمة مقالة أخرى كتبها فى وقت جد مبكر من عمره بهذا العنوان) التى ظهرت ما بين عام ١٨٥١ وعام ١٨٥٤ . ولقد توفى كونت بعد أن هيا السبل لتخليد العقيدة التى وضعها .

ان كتابات كونت الأخيرة خليط غريب من اللغو والبصيرة النافذة ؛ فهناك من ناحية دين الانسانية بما فى ذلك من تفاصيل عبادة الكائن الأعظم (وقد رمز له كونت بصورة الأنثى) فى معابد تحتوى تماثيل نصفية لمن أحسنوا الى الانسانية ، وهناك التقويم الوضعى بما فيه من شهور سميت بأسماء موسى وأرشميدس وفردريك الثانى ، وبما يحتوى من أيام يحتفل فيها بالعظماء من الرجال (وقد ضمنهم كونت - من قبيل العرفان بالجميل - أولئك الأصدقاء الذين سعوا لصالحه دون جدوى بصدد منصب الأستاذية بمدرسة الفنون التطبيقية) ؛ على أننا نجد من ناحية أخرى أن كونت قد أنعم الفكر جادا فى الطقوس والمبادئ المذهبية لمجتمع استوصلت منه المعتقدات والأنظمة الدينية ، ورأى أن المجتمع العلمى قد يصيبه تحلل الفناء اذا لم تتوافر فيه العواطف التى توحد بين أفراد . ومن بين ما ارتآه من أفكار أن النشاط العلمى ذاته يتضمن نتائج أخلاقية ، ومن هنا اعتقد أن الحُصُوع لوقائع الطبيعة (وهذا ما سعى عند فرويد « بمبدأ قبول الواقع ») يكبح جماح الانانية ، وأن التسليم بحجة علمية لذو قرابة تصله بالعدالة ، وأن الفهم قريب غاية القرب من التعاطف . الا أن مبداه فى اخضاع العقل للقلب تسليم بأن فى الأخلاق شيئا يفوق ما نحصله من العلم ؛ فهو يرى - فى عبارة تذكرنا بهيوم وان كانت تصححه - أن العقل لا ينبغى أن يكون عبدا للقلب بل خادما له . وهكذا قال كونت فى بداية حياته العملية أنه ينبغى اقضاء الرغبات والأهداف الانسانية فى طلب العلم ، لكنه فى ختام حياته انتهى الى أن لأفراد الناس أن يقرروا فى أى اتجاه والى أى حد ينبغى أن يطلبوا العلم .

كوندورسييه ، مارى - جان - انطون - نقولا كاريتا ، ماركيز دى : (١٧٤٣ - ١٧٩٤) ، كان واحدا من بين طائفة الموسوعيين التى اشتهرت فى فرنسا ابان القرن الثامن عشر ؛ وكان فى وقت مبكر من عمره من مؤيدى الثورة ، لكنه سرعان

بديرو وغيره من الموسوعيين الذين تأثر بهم الى حد كبير، كما صادق روسو لمدة طويلة . بدأ كوندياك تلميذا لوك ، وهو الذى كانت فلسفته شديدة الذبوع بين صفوة المفكرين بفرنسا فى ذلك العهد ، وهو فى كتابه الأول « مقالة فى مصدر المعارف البشرية » يكتفى فى أغلب الأحوال بأن يتابع آراء لوك ؛ لكنه فى مؤلفه الرئيسى - وهو المؤلف الذى تقوم عليه شهرته - بعنوان « رسالة فى الاحساسات » الصادر فى عام ١٧٥٤ يتقدم فى اتجاه تجريبي الى أبعد مما وصل اليه لوك فى كل ما ذهب اليه . فليست جميع أفكارنا وحدها مستمدة من الاحساس ، بل ان جميع قوى العقل ليست الا تحولات تنتاب احساسات الحواس ، فهي احساسات متحورة ؛ فالذاكرة - على سبيل المثال - ليست سوى أثر لاحق لاحساس سابق ، والانتباه هو انشغال الوعي باحساس واحد بحيث يقضى غيره من الاحساسات. ويستعين كوندياك على شرح مذهبه بحيلة هى أنه يتخيل تمثالا يوهب الحواس على مراحل ، فيوهب الشم أولا ، فاللمس ، وهلم جرا ، وبهذا يستطيع أن ينظر فى الدور الذى تسهم به كل حاسة بمعزل عن الحواس الأخرى . ومن المهم لمذهبه أنه يرى أن الاحساسات تثير اللذة والألم عندما تنتبه الحوافز التى تتكون منها حاجات الانسان وغرائزه وعاداته .

هذا المذهب الذى يشرحه كوندياك برشاقة وبساطة ووضوح قد أحرز نجاحا كبيرا فى فرنسا فى ذلك الحين ، حيث حل محل الديكارتية فى الذبوع؛ لكن آراءه كان لها تأثير أبقي فى بريطانيا، وهذا راجع الى حد كبير الى تأثيرها على جيمس مل وهربوت سبنسر .

كوهن ، موريس . و : (١٨٨٠ - ١٩٤٧) ،

ولد فى روسيا ، وهاجر الى الولايات المتحدة صبيا ، واشتغل بتدريس الفلسفة فى كلية مدينة نيويورك منذ عام ١٩١١ حتى تقاعده ؛ كان واحدا من أكثر العقول الفلسفية فى جيله

ما حكم عليه بالاعدام ، وفر الى مخابأ حيث كتب أشهر مؤلف له وهو « عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى » ، ثم قبض عليه وسجن ومات بعد سجنه مباشرة ، ولعله مات مسموما . كان كوندورسيه متعدد الجوانب ، فقد كتب يؤرخ لحياة فولتير وتيرجو ، وكتابه « مقالة فى تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل برأى الأغلبية » (١٧٨٥) وثيقة هامة فى تاريخ نظرية الاحتمال . لكنه لم ينل أكبر جانب من شهرته الا بوصفه فيلسوفا نظريا من فلاسفة التقدم ؛ فقد كان يؤمن بأن هناك طبيعة بشرية لا يعرض لها التغير ، ومبادئ أخلاقية ثابتة مستمدة من هذه الطبيعة ومستقلة عن العادات والدين (وقد كان عدوا رهيبا له) ، فالتقدم اذن أمر يتعلق باصلاح المؤسسات الاجتماعية والتربية . وقد ميز كوندورسيه عشر فترات مر بها المجتمع الانسانى ، وهى تبدأ بالانسان الصياد ، فالانسان الرعوى ، فالانسان الزراعى ، والمرحلة الثامنة هى مرحلة الثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر ، وانتصار هذه الثقافة يضمن امكان التقدم غير المحدود فى المستقبل وضرورة حدوثه ، أما الفترة التاسعة فقد بدأت بالثورة الفرنسية ، والفترة العاشرة لم تزل فى حيز المستقبل . ولقد اعتمد كوندورسيه فى فكرته عن التقدم غير المحدود على تمثيل بالعلوم ؛ فعلى الرغم من أن العقل البشرى محدود بحكم طبيعته ذاتها ، الا أنه من الممكن أن يحدث دائما تطور فى الرياضة وغيرها من العلوم ، وعلى هذا النحو أيضا لا يقتضى التقدم غير المحدود فى الأمور الانسانية أن تكون الطبيعة البشرية كاملة . وقد تعرضت هذه الآراء التى كانت ذات أثر كبير فى الوقت الذى قيلت فيه ، لهجوم عنيف شنه عليها مالثوس وآخرون من مدرسته فى القرن التاسع عشر .

كوندياك ، ايتين بونو دى : (١٧١٥ -

١٧٨٠) ، ولد فى جرينوبل بفرنسا ، وانضم الى سلك الرهبان فى سن مبكرة ، واتصل فى باريس



كوندياك، ايتين (١٧١٥ - ١٧٨٠).



کیرکجارد، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵).

مضاء وتضلعا في الثقافة، وقد كتب فافاض القول في المنطق، وفي فلسفة العلم، وفي فلسفة الاجتماع والقانون، وفي تاريخ الفكر. وكثير من تلامذته الذين تأثروا به قد شقوا لأنفسهم في الآونة الأخيرة ميادين للعمل لا باعتبارهم أساتذة فحسب، ولكن باعتبارهم أعضاء بارزين في سلك القانون والقضاء الأمريكي أيضا.

كان كوهن ينزع في نظريته العامة منزعا طبيعيا صريحا، وكان مثالا نشيطا للنزعة التحررية (الليبرالية) التي تصورها إيمانًا بالتحليل العقلي. وقد رفض كل ضرب من ضروب تفسير الكون ووضع الإنسان فيه تفسيرًا غيبيا أو بالرجوع إلى سلطان غير سلطان العقل؛ وقد وجه نقدا لاذعا للنزعة العقلية القبلية سواء كانت من النوع الليبرنتزي أو الكانتى أو الهيجلى، وشن جدلا امتد طيلة حياته ضد الاتجاهات السائدة (وخاصة في الفلسفة الاجتماعية والقانونية) التي ترمى إلى أن تقض مسائل من مسائل الواقع العيني أو من سياسته على أساس اعتبارات شكلية محضة؛ لكنه أسهم مع ذلك في إقامة المبادئ الأساسية لنزعة واقعية في الفلسفة كان يناصرها وسمل في المرحلة المبكرة من تفكيره، حينما رأى - متفقا مع هذا الأخير - أن الفلسفة شأنها شأن العلوم لا تستطيع أن تحرز تقدما عقليا يذكر ما لم تتناول على نحو مجزأ مشكلات قد صيغت صياغة محددة واضحة. وكان كوهن ناقدا لا يكل للتجريبية المسيسة (أو الهيومية) التي كان يعدها مطابقة للوضعية؛ وذلك على أساس أن ما فيها من نزعة اسمية ضمنية لا يتفق - من ناحية - مع الحقيقة الواقعية البينة، وهي أن من الممكن الكشف عن التركيبات العلاقية الموضوعية في تيار الوجود المتدفق، وعلى أساس أنها - من ناحية أخرى - تسيء فهم طبيعة التجريدات (أو التركيبات النظرية) ودورها في البحث العلمي.

وكان كوهن يعتقد أن حقائق المنطق لا تدور

حول العمليات الفيزيائية ولا العمليات النفسية، ولكنها تقرر الوقائع الثابتة المطلقة التي تتمثل في كل الأشياء الممكنة؛ يضاف إلى ذلك أنه فسر قوانين العلوم الوضعية بأنها تعبيرات عن علاقات لا تحتفظ بثباتها إلا تحت أنواع خاصة من التغيرات وفي مجالات بعينها محدودة فحسب. ومن هنا ذهب إلى أن العبارات التقريرية ليست على أكثر تقدير إلا عبارات عرضية الصدق، وهي بحكم طبيعتها ذاتها لا تصلح برهانًا عقليا خالصا؛ وعلى هذا الأساس رأى أن هناك « تقاطبا » أساسيا بين ما أسماه بالعناصر العقلية والعناصر التجريبية في الوجود. وتتضمن كتاباته انتقادات جريئة للفلسفات التي تتجاهل هذه العناصر كما تتجاهل غيرها من الجوانب القطبية في الطبيعة؛ وقد عرض كوهن مبداه هذا في « التقاطب » في كتابه الضخم « العقل والطبيعة » (١٩٣١) الذي يتضمن - إلى جانب ما فيه من نقد لاهوادة فيه للتيارات المعادية للعقل في الفلسفة المعاصرة - عرضا عاما للمنهج العلمي، وتحليلات عديدة لمشكلات فلسفة تنشأ نتيجة للمادة الوافرة التي تقدمها الرياضيات والفيزيكا وعلم الحياة والعلوم الاجتماعية والنظريات الأخلاقية.

كيركجارد، سيورين آباي: (١٨١٣ - ١٨٥٥)، فيلسوف دنماركي وأديب ولاهوتي؛ وقد ينازعه البعض حقه في لقب « فيلسوف »، غير أن مؤلفه الفلسفي الرئيسي « الحاشية الحتمية غير العلمية » الذي كتبه عام ١٨٤٦ حين كان في الثالثة والثلاثين من عمره، يظل أسهما عظيم الأهمية في نظرية المعرفة. وإذا كان هذا الكتاب يتطلب أن تأتي قراءته عقب الإلمام بعداء كاتبه للمدرسية الهيجلية المنحلة التي سادت الفلسفة الدنماركية في عصره، فإنها تدعو أيضا إلى المقارنة المثيرة في تطبيقها للمنهج غير المباشر، وفي محاولتها الإفصاح عما لا سبيل إلى الإفصاح عنه، أقول أنها تدعو إلى المقارنة في هذا بكتاب « البحوث الفلسفية » لفتجنشتين.

(ل)

لوقيبوس : من المحتمل أنه مواطن من مدينة أديدرا ببلاد الاغريق ، عاش في حوالى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع النظرية الذرية ، فإن شخصيته غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفاصيل ، ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك في صحة نسبتها اليه . وتشير أقدم مراجعنا الى لوقيبوس عادة في معرض الحديث عن ديموقريطس ؛ فمن المحال أن نحدد اذن الاسهام الاصيل لكل منهما . وأيا كان الأمر ، فإنه مما لا يتجافى مع العقل أن نعتقد أن لوقيبوس كان يجرى على سنة الفلاسفة الملطيين الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم فيما قبل سقراط ، غير أن نظريته مصوغة بحيث تضع في اعتبارها انتقادات الفلاسفة الايليين الذين قد يكون من المحتمل أنه تعرف بهم شخصيا ؛ فنظرية الخلاه - على وجه الخصوص - قد قصد بها أن تجيب عن الصعوبات التى التقى بها الايليون حين تعرضوا لفكرة العدم ، بحيث يمكن أن يقال عما ليس موجودا (الفراغ) أنه موجود (هناك فراغ) . وأهمية لوقيبوس الحاسمة فى تاريخ الفكر هى أنه أول من وضع تفسيراً ميكانيكياً صرفاً دون الالتجاء الى فكرة الغاية أو المبادئ الغائية ، وأنه نظر الى خصائص المادة - التى يمكن أن تكون موضوعاً للعلم الكمي - باعتبارها خصائص جوهريّة .

لوك ، جون : (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، ولد بمدينة رنجاتون بولاية سومرست بإنجلترا ، وكان أبوه محامياً مغموراً . أرسل فى سن الرابعة عشرة الى مدرسة وستمنستر ، وبعد أن مكث بها فترة طويلة طولا غير مألوف الى حد ما استطاع أن يضمن له مكاناً بكنيسة المسيح باكسفورد عام ١٦٥٢ ؛ وهناك تلقى التعاليم الارثوذكسية الفلسفية العنيفة الحالية من كل حياة والتي كانت سائدة في

وقد كان انتاج كيركجارد - على الرغم من وفاته فى سن الحادية والأربعين - انتاجاً ضخماً ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغت تلك التى تعرض لها هيغل الذى توحى مؤلفات كيركجارد الأولى بالمقارنة بينها وبين كتابه (أى كتاب هيغل) « علم ظواهر الروح » ، بل المقارنة بينها وبين « كتابات الشهاب » اللاهوتية التى كان هيغل قد ألفها قبل ذلك . لكن اذا كان عدائه ذو الطابع الدينى للهوية التى أقامها هيغل بين ما هو واقعى وما هو عقلى يجعله من الناحية التاريخية ناقداً لأعلى مركب فلسفى للرومانسية؛ فان ارياداته المبكرة لطريقة الحياة الجمالية - مثلاً - والفرقة بينها وبين طريقة الحياة الأخلاقية لتكشف عن كونه وريثاً للمفكر الالماني الذى انتقد اتباعه انتقاداً بمثل هذه الحدة .

ان كيركجارد ليتطلب - أكثر مما يتطلب سواء - أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه . وليس من شك فى أن شخصيته تنفر منه الكثيرين؛ وتحتل صفته المرضية فى سلوكه الذى هو موضع لاختلاف الرأى ، كما تحتل فى معاملته لحطبيته ريجينا أولسن . وفضلاً عن ذلك فان طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيراً لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بتوقيع مستعار الى طريقة الجدل والوعظ المباشرة ، أقول ان ذلك كله يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة . غير أن القارئ لكتاباته المبكرة سيزداد احساسه على الأقل - اتساعاً بالمجال الذى يعنى به الفيلسوف الأخلاقى ؛ وسيلتقى الدارس لكتابه « الحاشية » وكتابه « الشذرات الفلسفية » بعمل فى نظرية المعرفة يتميز بدقة ظاهرة تدفع الى مقارنته بفتجنشتين ووزدم . وفى مقالات مثل « الفرق بين العبرى والرسول » أو فى مواعظ مثل « التدريب على المسيحية » ، يجد فيلسوف الدين اسهاماً ذا أهمية باقية وبصيرة ناقبة يضاف الى العرض الفينومولوجى لطبيعة الايمان المسيحى المتميز .

الكيفيات ، الاولى والثانوية : انظر المذهب الذرى ، وديكارت ، ولوك .



لوك، جون (١٦٣٢ - ١٧٠٤).

عصره فتأثر بها ، ولكنه كان يمجتها من كل قلبه . نال درجة الليسانس عام ١٦٥٦ ، ودرجة الماجستير عام ١٦٥٨ ، وانتخب عام ١٦٥٩ لوظيفة « باحث بالدراسة العليا » بكليته ، وهى وظيفة كان من المفروض أن يشغلها مدى الحياة ، لكن لوك فصل منها فعلا عام ١٦٨٤ لأسباب سياسية .

ويبدو أن اهتمامات لوك الرئيسية فى الأعوام الأولى التى أعقبت انتخابه لتلك الوظيفة كانت علمية . وقد اتصل عن طريق سير روبرت بويل - الذى كان مقيما بأكسفورد بين عام ١٦٥٤ وعام ١٦٦٨ - بالمؤلفات الشائعة حينذاك عن الطبيعة والكيمياء اتصالا عمليا وثيقا . واتجه الى دراسة الطب على نفقته الخاصة ؛ والواقع أنه استطاع الحصول - فى شيء من العسر - على درجة فى الطب من الجامعة ، وفى عام ١٦٧٤ حصل على تصريح بمزاولة مهنة الطب . ومهما يكن من أمر فإن اهتمامه بالفلسفة استيقظ من جديد عقب دراسته لديكارت ، ونستطيع أن نميز فى وضوح تأثير ديكارت - مع تأثير كثيرين غيره - تأثيرا أن لم يظهر كثيرا فى النتائج فقد ظهر فى المصطلح وفى الاهتمامات التى تتبدى فى عمل لوك الفلسفى .

بدأت صلاته بلورد آشلى - الذى أصبح فيما بعد إيرل أوف شافتسبرى - عام ١٦٦٦ ؛ وكان الاثنان قد التقيا مصادفة فى أكسفورد ، غير أن لوك أصبح فى منتصف العام التالى أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعا باحترامه ، باعتباره طبيبه الخاص أحيانا ، ومستشاره فى المسائل العامة فى معظم الأحيان . وفى عام ١٦٧١ ألف لوك مسودتين قصيرتين ، توسع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه : « مقال فى العقل الانسانى » ، بيد أنه ظل مشغولا طوال تلك الفترة انشغالا عميقا بالمسائل الخاصة والمسائل السياسية لوليه ، الذى صار حاملا لآخтам الملك عام ١٦٧٢ . وعاد لوك الى أكسفورد عام ١٦٨٠ بعد أن تقلبت

الأحوال باللورد شافتسبرى ، وبعد أن قام بعدة رحلات الى الخارج بسبب حالته الصحية ؛ وفى عام ١٦٨٣ عقب وفاة وليه مغضوبا عليه سياسيا ، وجد لوك من الحكمة أن يلجأ الى هولندا التى يسودها جو هادى وحر نسبيا ؛ وهناك قضى الأعوام الخمسة التالية ، وهى أعوام انتفعت بها كتاباته انتفاعا عظيما . وحين قامت ثورة المحافظين عام ١٦٨٨ ، سرعان ما أصبح شخصية قومية مشهورة ، وظهر « مقاله » و « بحثه عن الحكومة » عام ١٦٩٠ ؛ وظل يكتب حتى عام ١٧٠٠ - حين ساءت حالته الصحية - عن المسائل الجارية التى كانت موضع منازعات ، وشغل عدة مناصب سياسية ؛ وفى ذلك العام أصدر طبعة رابعة من مقاله .

ويعد « مقال » لوك - وهو أهم كتبه على الإطلاق - مؤلفا ضخما مهوشا ، تتجلى فى تشعباته وتكراراته علامات تدل على أنه كتب على أجزاء متقطعة فى فترة استغرقت أعواما عديدة . وأسلوبه متزن وواضح عادة ، غير أن لوك لم يكن حريصا فيما يختص بالتفصيلات ، كما أنه لم يكن متسقا دائما مع نفسه ، أو دقيقا فى استخراج النتائج الكاملة التى ينطوى عليها موقفه ؛ ومع هذا كله فثمة مشكلات فلسفية كثيرة مازالت ملاحظاته عنها تقدم لنا - على الأقل - نقطة بداية لا تخلو من قيمة . وتعد الشهرة العظيمة المباشرة التى يتمتع بها عمله علامة - على الأقل - على ظهور ذلك العمل فى الوقت المناسب من الناحية التاريخية ، وربما كانت علامة أيضا على ما لقيته وجهة نظره من قبول عام .

وينصب اهتمام لوك الرسمى على نظرية المعرفة ، وهدفه - على حد قوله - هو « البحث فى أصل المعرفة الانسانية وبقينها ومداهها ، مع التعرض لأسس الاعتقاد والرأى والاتفاق ودرجاتها » . وأيا كان الأمر ، فهناك وراء هذا البرنامج الرسمى « التحليل » التفسيرى ما يمكن

أن نعدم بحق مذهباً ميتافيزيقياً غير منظم ويكاد يكون لا شعورياً ، ولكنه يؤثر فى مجرى ذلك البرنامج تأثيراً عظيماً . ومن المرجح أن لوك كان يعتقد أنه لا ينبغي للفلاسفة المضى فى بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل ، بل يعتقد أنه ينبغي لهم أن يضعوا فى اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصة ، وعلى الآراء العادية التى تعبر عن الذوق « الفطرى » ؛ بيد أنه ذهب فى الواقع - وهو على غير وعى كامل بذلك - ذهب الى ما هو أبعد من ذلك كثيراً ، ومن الواضح أنه كان يعتقد ، بل انه ليزعم ، أن العالم هو فى حقيقته وفى أساسه ما يقوله عنه الفيزيقي دون زيادة أو نقصان ، وأن الجواب عن المسائل الخاصة بطبيعة العالم هو الجواب الذى يقدمه الينا عالم الطبيعة . بل انه ليكيف لاعتقاده هذا جزءاً من جهاز العصر الوسيط الذى اكتسبه كارها فى أيام طلبه ، فيقول ان « الماهية الاسمية » للجوهر تتألف من تلك الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها ولا شيء غير هذه الصفات ؛ أما ماهيتها « الحقيقية » من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقي لأجزائها غير المحسوسة . وفى هذه الفقرة - وفى كثير غيرها من الفقرات - يقيم لوك نظرية الفيزيقيين الذرية أو « الجزيئية » عن المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية نهائية . وقد كان هذا الجانب من موقف لوك هو الذى عده باوكلى أشد ما يكون قبها وخطورة وخطأ ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، كان بالطبع ملائماً - كما كان بغير شك إضافة جديدة - لزوح التقبل الواعى للنظرة العلمية الى العالم ، ذلك التقبل الذى ظل منذ القرن السابع عشر سمة بارزة من سمات المدنية الأوروبية .

ومن الممكن تلخيص الصورة العامة للعالم ، تلك الصورة التى سلم بها لوك دون مناقشة كما يلى : يتألف العالم الفيزيقي حقيقة من أجسام مادية متكررة الى غير حد ، وهذه الأجسام تتألف

من جسيمات أو « جزيئات لا محسوسة » ، وتلك الجزيئات تدرك بدورها على أنها أجسام غاية فى الصغر . وهذا النظام يعمل كله بطريقة آلية ؛ ويشير لوك فعلاً فى بعض الأحيان الى الأشياء العادية باعتبارها « آلات » ، ويقول أيضاً ان « الوقع » أو « الدافع » هو « الطريقة الوحيدة التى نستطيع أن نتصور أن الأشياء تعمل بها » . ويعتقد لوك أنه الى جانب هذا النظام من الأجسام المادية التى تتفاعل مادياً ، هناك أيضاً جواهر لامادية يترابط بعضها - على الأقل بطريقة غير مفهومة فى جلاء - مع أشياء مادية جزئية هى الأجسام الانسانية؛ ولهذه الأجسام ملامح فيزيقية معينة بأعضاء الحس . وانها لحقيقة واقعة - وهى حقيقة ليس لها تفسير فى رأى لوك - أنه عندما تتنبه أعضاء الحس هذه - بطريقة آلية طبعاً - فان الحركة الناتجة تحدث فينا تلك الاحساسات المختلفة التى نشعر بها ، أو « تحدث فى أذهاننا » أفكاراً « بعينها » . واننا لنكتسب - بالإضافة الى « أفكار الاحساس » هذه - « أفكار التأمل » ومن ادراك أيضاً للأفكار التى يكون الادراك الأول قد حصل عليها . هذه الأفكار مجتمعة هى - فى رأى لوك - التى تقدم لنا كل ما لدينا من مادة الوعى والخبرة والادراك الحسى والتفكير ؛ وجميعها مستمدة « من الخبرة » (وذلك هو المبدأ الغامض - وان يكن مبدأ أساسياً - فى النزعة التجريبية) ، « فمعرفتنا لا تمتد الى أبعد مما تصل اليه أفكارنا » .

يقول لوك : « وهكذا ليس للعقل فى كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التى يتأملها وحدها ، والتى لا يستطيع أن يتأمل شيئاً غيرها » . وهذا الاعتقاد يؤدى - وان لم يتابعة لوك - الى مشاكل خطيرة سواء بالنسبة للادراك الحسى أو بالنسبة للمعرفة ؛ أما بالنسبة للادراك الحسى ، فانه من الممكن بالطبع - وفقاً لمبادئ لوك - أن نتساءل : هل الأفكار التى يقال اننا ندركها فى أذهاننا تمثل

ولتنا في أية فكرة من أفكارنا «فانه مرغم - بادى»
 ذى بدء - على اضافة هذا التذييل المتناقض بان
 أفكارنا ينبغي أن تدرك أيضا على أنها تتفق وحقيقة
 الأشياء ؛ ومن ثم يفلت من السؤال الناتج عن
 ذلك ، وهو كيف يمكن - وفقا لمبادئه - أن يحدث
 ذلك الإدراك الحسى الأخير؟ وانه ليبدو أحيانا وكأنما
 عقيدته هي أن المعرفة - « إذا شئنا الدقة » -
 لا يمكن أن تكون الا عن علاقات الأفكار بعضها
 ببعض الآخر « فحسب » . ولكن حتى اذا كان
 الأمر كذلك ، فليس من الواضح كيف يمكن أن
 يقبل لوك - دون الوقوع فى التناقض - مسألة
 امكان الوصول الى رأى سليم فيما يختص بالعلاقة
 بين الأفكار و « حقيقة الأشياء » .

ويلاحظ أن تلك الصعوبات الكبرى التى
 تكتنف موقف لوك تنشأ عن مبدئه الأساسى ،
 ألا وهو أننا نستطيع فعلا - و « مباشرة » - أن
 نعى مضامين أذهاننا فحسب ؛ وعلى هذا النحو
 أصبحت الأفكار فى مذهبها هي بمثابة ما قد
 سنى « بالستار الحديدى » بين الملاحظ والعالم .
 ومن المهم أن نذكر أن هذا المبدأ لم يفرض عليه
 نتيجة لمشايعته للنظرية العلمية ، كما قد افترض
 فيما يبدو ، إذ أن التفسير العلمى للإدراك
 الحسى يجيب عن هذا السؤال : وهو كيف يحدث
 الإدراك الحسى ؟ والإجابة المقبولة التى كانت سائدة
 فى أيام لوك هي أنه يحدث بوساطة العملية الآلية
 التى تقوم بها « الجزيئات اللاحسية » على الحواس .
 لكن ليس ذلك جوابا عن السؤال : ما هذا الذى
 ندركه حقيقة ؟ إذ قد يكون حادث ما « فى الذهن »
 هو الفقرة الأخيرة فى العملية السببية التى تتم
 بين الملاحظ وبيئته ، ولا يلزم عن ذلك أن ما يحدث
 فى ذهنه هو كل ما يلاحظه حقيقة . فإذا افترضنا
 أن هذا يلزم عن ذلك وقعنا فى سوء فهم تقليدى
 للنظرية العلمية ، وهو سوء فهم لم ينقطع عن
 الظهور فى تاريخ الفلسفة نتيجة - الى حد ما -
 للمثل الذى ضربه لوك .

لنا بأمانة طبيعة عللها ، أى الأشياء المادية
 « الخارجية » ؟ وجواب لوك الخاص عن هذا
 السؤال ، هو أنها تفعل ذلك الى حد ما . وأفكارنا
 عن « الصفات الأولية » - مثل « الصلابة ، والامتداد ،
 والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد » - تمثل
 لنا الصفات التى تتصف بها تلك الأجسام حقا ؛
 أما أفكار « الصفات الثانوية » من جهة أخرى ، مثل
 « الألوان والأصوات والطعوم » الخ ، فانها مجرد
 حالات تبدى فيها الأجسام لكائنات عضوية مركبة
 مثل تركيبنا ؛ « والحق أنه لا شئ فى تلك الأشياء
 نفسها غير قوى تحدث فينا احساسات متعددة
 بصفاتها الأولية ، أى بكتلتها وشكلها ونسيجها
 وحركة أجزائها اللامحسوسة » . ويعبر لوك فى
 وضعه لهذه التفرقة - تعبيرا قويا يدل به على
 اقتناعه بأن العالم فى حقيقته ليس سوى جهاز مادى ؛
 ويلاحظ أن الصفات التى يؤكد أنها حقيقة « فى »
 الأجسام هي تلك تتعلق بسلوكها الآلى . ومهما
 يكن من أمر ، فيبدو أنه لم يظن الى هذه المشكلة ؛
 وهى أننا لو كان فى استطاعتنا أن نتأمل أفكارنا
 « وحدها » ، فأقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى
 كيف يمكن أن نقرر على الإطلاق أى العلاقات عسى
 أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام « الخارجية » ؛
 وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة
 « بأى » حال من الأحوال ، اذا كنا لا نستطيع أن
 نتأمل أبدا ذلك الذى تمثله ؟ . وقد ذهب باركلي
 فعلا الى أننا لو أخذنا برأى لوك لما بقى لنا أساس
 متين للاقتناع بوجود أية أشياء « خارجية » ؛
 لا بل ان لوك عندئذ ليصبح فى موقف يبعد
 به عن المسوغات التى تجيز له أن يقول ، بمثل
 الثقة التى يقول بها ، ان لتلك الأجسام صفات
 بغيرها حقا ، وأما صفاتها الأخرى فلا تعدو أن
 تكون مجرد ظواهر .

وصعوبات لوك بالنسبة للمعرفة مماثلة
 الى حد ما (لما قد ذكرناه) ، فانه بتعريفه للمعرفة
 على أنها إدراك الترابط والاتفاق ، أو الاختلاف

الثقة . ومع أن لوك كان معارضاً للنزعة الى السلطة المطلقة ، الا أنه لم يكن بالطبع ديمقراطياً بأى معنى من المعانى ؛ ولم يكن على ايمان يخلو من النقد بالمجالس المنتخبة ، وأقل من ذلك ايمانه بالجمهور عامة . ولم يتنبأ بحصول الناس جميعاً على حق التصويت ، وكان يعتقد أن الملكية هي بكل تأكيد أفضل نظام سياسى ممكن على شرط أن يكون ثمة مجلس يذكر الملك بالتزام الثقة الموضوعة فيه ، وأن يكون هذا المجلس مسئولاً الى حد ما أمام الشعب . ولم يكن يعتقد أنه من الجوهري - كما يعتقد هوبز - أن يكون أى شخص - أو أشخاص - فى المجتمع مركز السيادة النهائية ، وأن يكون قادراً فى نهاية الأمر على تسوية كافة المنازعات . ويرجع هذا بلا شك الى أنه يعتقد - على خلاف هوبز - فى الأساس العقل لمبادئ السلوك ، ويعتقد أيضاً أن الكائنات الانسانية أوتيت من العقل ما يكفى للثقة بأنها - مع احتياطات بعينها - سوف تتبع هذه المبادئ ؛ وهذا ما جعل من الممكن بالنسبة اليه أن يعتمد على شيء من التعاون المستنير فى الأمور السياسية .

وربما أمكن أن يقال فى تلخيص ما أوردناه آنفاً ، ان ماثرة لوك الحقيقية هي فى أنه جمع خيوط التفكير « الرفيع » السائدة فى عصره ؛ ويبدو أنه استطاع فى فلسفته أن يتجنب متاهات التدقيق التافه العقيم الذى انحلت اليه التقاليد المدرسية، وأنه وضع فى اعتباره المشكلات الجديدة التى أثارها الفلسفة الديكارتية ، وأنه - فوق هذا كله - قد جعل الفلسفة تتمشى فى حزم مع أحدث وأفضل ما فى النظرية العلمية . وقد كانت الصورة العامة للعالم التى تمثلها لوك أثناء قيامه ببحوثه الاستمولوجية (نظرية المعرفة) هي بعينها الصورة التى يتمثلها الفيزيقي فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كما أشرنا الى ذلك من قبل . وليس ثمة شك فى أن آراء لوك تدين بالكثير من نجاحها لتحالفها الصريح مع

وقد كانت كتابات لوك منصبية صراحة - فى معظمها - على تقديم تبرير نظرى للآراء السياسية التى يعتنقها هؤلاء الذين يبتغون التخلّص من حكومة «آل ستيوارت» المتعسفة ، ليضعوا مكانها ملكية ذات سلطات محدودة تحديداً ضيقاً ؛ وبحثه الأول - من « بحثيه عن الحكومة » - عبارة عن تفنيد موفق لرأى لا يستحق مثل هذه العناية المسبهة. وهدف لوك هنا هو «نظرية الحكم المطلق»، وهى لم تكن لسوء الحظ نظرية هوبز القوي ، بل نظرية الملكى المتحمس سير روبرت فيلمر . وكان فيلمر يذهب الى أن سلطة الملك شبيهة بسلطة الأب على أبنائه ، وهى مستمدة مباشرة من السلطة التى منحها الله لآدم ؛ ويشير لوك فى اتران أولاً: الى أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة ، أو على الأقل حين يبلغون الحلم ، وثانياً : الى أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة حقاً للعلاقة بين الأب وأبنائه ، وثالثاً : أنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم الى شارل الثانى ؛ وفى « البحث » الثانى يضع لوك رأيه الخاص .

ويعتق لوك - فى عرضه لمبادئه السياسية - التقليد شبه التاريخى الذى كان سائداً فى ذلك العصر ؛ فهو يصف المجتمعات - بنية أن يتعقب عملية فعلية - على أنها ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد » اتخذها الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام فى سبيل الحصول على مصالح بعينها . لكن هوبز قد دلل على أن الحاكم فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الا حاكماً مطلقاً ؛ واذا كان لابد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقة فعالة ، فلا بد أن يتمتع الحاكم بسلطة مطلقة فوق الجميع . ويرد لوك على ذلك أولاً : بأن حقوق الحاكم محدودة - كغيره من الناس - بوساطة قانون الطبيعة ، وثانياً : أنه قد خول ما خول من سلطات على أنها ضرب من الثقة تستخدم لخير أفراد المجتمع ، وبالتالي يمكن استرداد تلك السلطات اذا زالت

جن بجرعة من الحب ، وأنه ألف عدة كتب (هي في أغلب الظن الكتب الستة التي تتألف منها القصيدة الفلسفية « عن طبيعة الأشياء ») في الفترات التي كان يثوب فيها الى رشده ، وأنه انتحر في سن الرابعة والأربعين ، وما من سبب يدعو الى الشك في حقيقة هذه المعلومات. والقصيدة فضلا عن أنها من أعظم الأعمال الأدبية في اللغة اللاتينية ، عرض كامل دقيق للنظرية الأبيقورية عن الروح ، والادراك الحسى ، والفلك ، والوراثة ، والرعد ، والزلازل ، والمغناطيسية ، وعن كل ما قد يبدو للشخص السريع التصديق نتيجة لقوى خارقة للطبيعة ، فيكون من ثم مصدرا للخوف الدينى . وليس في القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الأخلاقية الأبيقورية ، غير أن الرأى الأبيقورى الصميم القائل بأن اللذة هي الخير الأوحد ، وأن أعظم صور اللذة الجديرة بأن نسعى وراءها هي تحرر العقل من الخوف ، وأن السبب الرئيسى لدراسة الطبيعة سبب عملى ، وهو أن هذه الدراسة سوف تعيننا على التحرر من المخاوف المتطيرة من الآلهة ومن الحياة في العالم الأرضى ؛ هذه الآراء جميعا مبثوثة في حنايا القصيدة . وليس ثمة ما يدعو الى افتراض الأصالة في لوكريتيوس ، وهو نفسه لا يدعى مثل هذا الادعاء ، بيد أن قصيدته عرض دقيق حار للموقف الأبيقورى ، وهى أيضا رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتينى .

لويس ، كلارنس أ . : (١٨٨٣ -) ، ولد في ستونهام بولاية ماساشوسيتس . كان أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعد عام ١٩٥٣ . أسهم اسهامات جوهرية في المنطق الرياضى ونظرية المعرفة ، وائتاجه الرئيسى في المنطق هو حساب « التضمن الدقيق » ، وهذا هو أحد المذاهب الرمزية الناجحة الأولى في « منطق الجبهة » ، وقد سُمى بمنطق الجبهة لأنه يستخدم لفظة « محال » في تعريفه للقضية «ق تتضمن ك» على أنها « من المحال على كل من ق و لا - ك أن

العلوم الفيزيائية المزدهرة ؛ أما كون هذه الآراء تنطوى على ضروب خطيرة من سوء الفهم ، فهذا ما لاحظته بسرعة النقاد الفلاسفة من أمثال باركلي وليبنيتز ، غير أن تلك الآراء كانت تعبر بدقة - على أية حال - عن روح العصر ، الى حد أنها صمدت في يسر لمثل هذا النقد . وهناك بالطبع - فضلا عن ذلك - قيمة كافية في كثير من مناقشات لوك لمشكلات بعينها ، تضمن أن يقرأ بانتباه شديد باعتباره - على الأقل - جزءا من التيار التاريخى للفلسفة الحديثة في اللغة الانجليزية .

وفى نظريته السياسية أيضا - رغم ما قد يبدو عليه من خلو من المغامرة ، ورغم أنها عرضت بلا شك عرضا مصطنعا - عبر لوك تعبيرا واضحا عن الرأى المستنير في عصره . ومن الحق أن نظريته وان تكن تقدم على اعتبار أنها تضع الشروط التى لابد من توافرها فى أى مجتمع صالح فى أى زمان ، الا أنها فى حقيقة الأمر - وهو شئ لا يثير منا العجب - قد أضافت اضافتها الجديدة بالنسبة للتفكير السياسى لمجتمعها وعصرها الخاصين، ذلك أن القرن السابع عشر كان بالنسبة للسياسة الانجليزية عصرا كانت فيه طبيعة الملكية ودورها ، أو بوجه أعم - طبيعة الحاكم والمحكوم والعلاقات بينهما - من الموضوعات التى تعرضت للشك المستمر والصراع والمناقشة ؛ كان هذا العصر عصر انتقال أكثر من أن يكون أى شئ آخر . ومن العسير أن يقال ان لوك قد أسهم مباشرة للتسوية الثابتة نسبيا التى تمت عام ١٦٨٨ ، غير أنه عبر عن تفكير هؤلاء الذين جاهدوا من أجل هذه التسوية . وقد كان لوك فى ذلك تجسيدا لعصره ، وما برح بتفكيره السليم واتزانه وولائه للعقل ممثلا لذلك العصر ، جديرا بالاعجاب الذى هو أهل له .

لوكريتيوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس : (٩٨ - ٥٥ ق م) ، شاعر روماني ؛ والمعلومات الوحيدة التى وصلت إلينا عن شخصه هي أنه

بما عساه أن يترتب في المستقبل على ما هو مائل الآن ؛ فلو زعمت مثلا أن الشيء الوردى المستدير الذي يقع داخل مجال ابصارى هو تفاحة ، كان معنى ذلك أننى أؤكد أيضا - ضمن أمور أخرى كثيرة - اننى لو قضمت هذا الشيء اذن لشعرت بمذاق مميز . ولكن ما دامت مثل هذه الأحكام التنبؤية قد تكون خاطئة ، فان لويس يستنتج من ذلك أن كل معرفة تجريبية احتمالية فحسب، ولهذا فانه يمضى فى وضع الخطوط الرئيسية للاحتمال كما يتصوره (ثم يتبين أن هذا التصور قريب من مفهوم كاوناب عن الاحتمال المنطقي) اذ يعتقد أنه يتصل بهذا السياق من مجرى الحديث . ويطبق لويس أيضا المبادئ الرئيسية المتولدة عن تفسيره العام للمعرفة على بعض قضايا الاخلاق البارزة ، ويزعم أن الأحكام التى تطلق على القيم الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية كالأحكام التى تطلق على أمور الواقع .

ليبنتز، جوتفريد فلهم : (١٦٤٦-١٧١٦)، فيلسوف المانى ، كان والده أستاذا لفلسفة الاخلاق بجامعة ليبزج ؛ وكان ليبنتز فى السادسة من عمره عندما توفى أبوه . وفى سن الخامسة عشرة التحق ليبنتز بالجامعة ، وتخرج عام ١٦٦٣ بعد أن تقدم برسالة عنوانها « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد » ، ويحتوى هذا العمل على كثير من الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاباته المتأخرة . درس ليبنتز فقه القانون فى يينا فيما بين عامى ١٦٦٣ و ١٦٦٦ ، ونشر بحثا عن التربية وفق القانون ، ولفت اليه هذا البحث أنظار أسقف مدينة مينز فالحقه بخدمته ؛ وانضم ليبنتز قلبا وقالبا الى الأسقف فى تنفيذ مشروعاته للمحافظة على السلام داخل الامبراطورية من ناحية ، وبين المانيا وجاراتها من ناحية أخرى ؛ وأفضى ذلك بليبنتز الى بحث عن الأساس العقلى للدين المسيحى بحيث يقبله البروتستانت والكاثوليك على السواء ، وبحيث يمكن أن يكون أساسا للتسامح الدينى الفعال .

تكونا صادقتين معا ، . وقد وضع لويس مذهبه ليكون بديلا عن مذهب وسيل فى « التضمين المادى » لأن هذا المذهب ينتج نظريات متناقضة مثل : « القضية الكاذبة تتضمن أى قضية » ، ولأنه لم يدرك المعنى الذى يقال فيه عن قضية ما انها تتضمن قضية أخرى . ومهما يكن من أمر ، فقد كان لويس يدرك أن مذهبه ومذهب رسيل ليسا الا مذهبين اثنين ضمن عدد كبير من المذاهب المتميزة - وان تكن متسقة - من طرائق الحساب (يقصد هنا حساب القضايا) بحيث لا يفضل أحدها الآخر بحكم طبيعته الداخلية . وذهب اذن الى أن الأساس الوحيد للاختيار بينها هو الأساس البرجماتى الذى يوفر لنا أكبر قسط من الراحة فى تنظيم خبرتنا العقلية فى حالة اعتناقنا لمذهب منها دون الآخر .

وقد عمم لويس دعواه هذه فى نظريته البرجماتية عما هو قبلى ؛ فكما أنه ينبغى على صانع الخرائط - فى رأيه - أن يقدم مقياس الرسم الذى يضع وفقا له رقعة من الأرض على الخريطة ، فكذلك يزودنا الذهن بالمقولات أو عبادىء التفسير التى يشرح فى حدودها المضمون الحسى للخبرة المباشرة ؛ فالمقولات والعلاقات اللزومية القائمة بينها هى اذن قبلية ، ولكنها لا تفرض أى قيد على مضمون المعطيات الحسية . وهناك من جهة أخرى نسقات من المقولات غير الذى ذكرنا ، تماما كما أن هناك أنواعا من المنطق ومقاييس لرسم الخرائط يمكن أن نستبدل احدها بالآخر ؛ غير أن الاختيار بين هذه النسقات القابلة للاستبدال لا يمكن أن يقوم الا على أساس برجمائى، هو أن اطارا من المقولات قد يكون مريحا أكثر من غيره فى تنظيم الخبرة ، وبحيث يحقق الاهداف العملية للكائنات البشرية .

وأيا كان الأمر ، فان كل دعوى الى معرفة الواقع الموضوعى - على حد قول لويس - تقتضى تفسيراً لما يتبدى لنا حسيا ، ومن ثم فهى تتنبأ



ليبنتز، جوتفريد فالهلم (١٦٤٦ - ١٧١٦).

ولم ينجح ليبنتز في رؤية ملك فرنسا لويس الرابع عشر في بعثة أرسل فيها اليه بباريس ، ولكنه تعرف - أثناء مقامه مدة أربعة أعوام - بهالبرانش ، وأرنو ، وهوجنز ، وشيرنهاوزن . واخترع أيضا آلة حاسبة أدخل بها بعض التحسينات على الآلة التي اخترعها بيسكال اذ زاد بها على الجمع والطرح ، استخراج الجذور والضرب والقسمة . وفي عام ١٦٧٣ زار لندن حيث التقى ببويل وأولدنبيرج ، وعرض آله الحاسبة على الجمعية الملكية التي انتخبته بعد ذلك لعضويتها . وتوفي أسقف مينز عام ١٦٧٦ ، فلم يجد ليبنتز عملا يتفق مع ذوقه وكفاءته ، فأصبح أميناً لمكتبه دوق برونزفك بهانوفر ؛ وفي طريقه الى تلك المدينة أنفق ليبنتز شهرا بامستردام ، وهناك قرأ من كتب سبينوزا كل ما أمكن اقتناع سبينوزا بالتخلي عنه ؛ وأخيرا سمح له بمقابلة سبينوزا فناقشه في تلك الأجزاء من كتاباته التي سمح له بقراءتها ؛ وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين زملائه من الفلاسفة المعاصرين له . وظل مقيما بهانوفر منذ ذلك الحين حتى وفاته ، ولم يغادرها الا في أسفار تتعلق بعمله في كتابة تاريخ أسرة برونزفك ، وكان عليه أن يقنع بما يتبادل من رسائل ومقالات عن المشكلات الفلسفية مع زملائه الفلاسفة والرياضيين . هاجم في مراسلاته مع كلارك الزمان والمكان المطلقين في مذهب نيوتن ، وعارض هذا المذهب بمذهبه الخاص في الجواهر الروحية والزمان والمكان النسبيين ، وهو المذهب الذي فصل فيه القول في كتابيه : « مقال عن الميتافيزيقا » و « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا) . ودافع في مراسلاته مع أرنو عن رأيه في الفردية والحرية الانسانية والالهية ، وكان أرنو قد اعترض على هذا الرأي حين قرأ ملخصا لكتاب « مقال عن الميتافيزيقا » . وفي أعوامه الأخيرة تورط ليبنتز في نزاع مع أصدقاء نيوتن حول من يكون واضع « حساب اللامتناهيات في الصغر » ؛ وليس من شك في أن

كلا من ليبنتز ونيوتن كان يعمل لوضع هذا الحساب في الفترة نفسها ، كما يبدو من الواضح أيضا أنه ليس ثمة ما يمنع أن كلا منهما قد اكتشفه في وقت واحد ، وفي استقلال الواحد عن الآخر . وهناك كثير من الرياضيين كانوا منشغلين حينذاك بأفكار متصلة بالموضوع نفسه ، ولا نزاع - فضلا عن ذلك - في أن طريقة ليبنتز في تدوين الرموز أسير من طريقة نيوتن ، والواقع أن طريقة ليبنتز ما زالت هي الطريقة المستعملة . وقد كان ليبنتز سييء الحظ أيضا فيما يتعلق بالاعتراف بعمله الأصيل في المنطق ؛ فهو يحظى في أيامنا هذه بأعظم التقدير لعمله الأصيل في المنطق الرمزي ، ولكن أحدا لم يعرف ذلك العمل الا في هذا القرن ؛ وكان على المناطقة أن يكتشفوا اكتشافاته مرة أخرى في الوقت الذي كان عمله - الذي يتألف من طائفة من المخطوطات - مدفونا في المكتبة الملكية بهانوفر . وقد ختم ليبنتز حياته في حالة من الإهمال شبيهة بتلك الحالة ، فقد رفض جورج الأول أن يسمح له بالحضور الى إنجلترا ، وطلب منه أن يؤدي واجباته أمينا للمكتبة ؛ وحين توفي ليبنتز عام ١٧١٦ لم يشيع جثمانه الى القبر عضو واحد من بلاط هانوفر ؛ وتجاهلت أكاديمية برلين وفاة ليبنتز مع أنه كان مؤسسها وأول رئيس لها ، وكذلك فعلت الجمعية الملكية بلندن . وهذا الإهمال المدير الذي كان من نصيب ليبنتز عام ١٧١٩ قد أفسح مكانه لأعجاب القرن العشرين برجل ذي أصالة وبصيرة ثاقبة ، وقدرة عظيمة على الشرح التفصيلي لأفكاره العظيمة والجديدة .

كان ليبنتز رياضيا وعالما من الطراز الأول ، شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللامتناهيات في الصغر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا ؛ كما كان فيلسوفا ممتازا أيضا ، ومذهبه الميتافيزيقي شائق على وجه الخصوص بالنسبة لجيلنا من حيث انه من الممكن

تفسيره أيضا باعتباره مذهباً للنظريات المنطقية .
وقد أقام لينتز مواقفه الأساسية على استدلالات مستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا ، وكان يعتقد أن مبدأه الجديد وهو « التناسق الأزلي » قد تم اثباته في تلك المجالات جميعا ، وفي النظرية الدينية والأخلاقية أيضا .

نشأ تفسير لينتز للجوهر بأنه فعال أساسا، من عدم اقتناعه بالجوهر الممتد الذي نادى به « الفلسفة الجديدة » ، ومن عدم ارتياحه أيضا إلى الذرات والفراغ والمكان المطلق والزمان المطلق والمادة المطلقة في ميكانيكا نيوتن ؛ وكانت اعتراضاته على هذه المفاهيم جميعا اعتراضات علمية وميتافيزيقية في آن واحد . وقد بين أن صياغة ديكاوت لقوانين الحركة متهافة من الناحية العلمية؛ كما أن رأيه عن العالم المكاني - الزماني المرتبط به وما يتفرع عنه من رأى في الحركة على أنها انتقلت عن طريق المعجزة إلى المادة الجامدة أصلا، هذا الرأى غير مقنع من الناحية الميتافيزيقية . وقد وصف « ذرات المادة » بأنها مضادة للعقل مادام « أصغر جزء من المادة » حالة منطقية ، لأنه إذا كان ممتدا كان قابلا للقسمة ، فإن لم يكن كذلك لم يعد « أصغر جزء ممكن » بل لم يعد في الواقع جزيئا ماديا . فضلا عن ذلك فإن قوانين الحركة تقتضى بأن تكون العناصر الداخلة في هذا الموضوع حاملة للطاقة؛ وما من كائن ممتد يمكن أن يكون فعالا ، كما لا يمكن أن يكون وحدة حقيقية . ولا بد أن يكون العنصر الممكن الوحيد « جوهرًا بسيطًا لا أجزاء فيه » ؛ هذا الجوهر البسيط أطلق عليه لينتز اسم « الموناد » أو « الجوهر الروحي » .

ومادام « الموناد » يخلو من الأجزاء ، فإنه غير قابل للتحطيم اللهم إلا بالابادة ، ولا يمكن أن يأتى إلى الوجود إلا عن طريق الخلق فحسب؛ ولا يستطيع « الموناد » أن يؤثر على غيره من المونادات ولهذا فليس ثمة تفاعل سببي (ليس للموناد نوافذ) ، ولما كان

الموناد « غير ممتد فهو لا يوجد في مكان أو زمان كما أنه ليس ماديا؛ فضلا عن ذلك مادامت الصفة الأساسية في الموناد هي أن يكون فعالا ، فإن المونادات جميعا من نوع واحد . ومهما يكن من أمر ، فإنه مما لا شك فيه أن العالم الملاحظ الذي هو نقطة البداية في تأمل الجوهر ، يبدو على أنه مكاني - زماني ، كما يبدو أن هناك أجساما تتحرك فيه ويرتبط أحدها بالآخر بعلاقات سببية ، كما يبدو أيضا أن هناك صنوفا مختلفة من الكيانات كالأحجار والنبات والحيوان والإنسان . هذه المظاهر تقوم على « أساس متين » - على حد تعبير لينتز - من حيث أنه من الممكن ربطها ربطا منتظما بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات ، ومن المناسب استخدام أوصاف مكانية - زمانية في بعض السياقات للحديث عن التغير والترابط السببي وصنوف الكائنات المختلفة .

والوصف الصحيح الذي يتعلق بظهور الأنواع المتباينة من الأشياء، هو وصف المونادات من حيث هي متفاوتة في درجة نشاطها ؛ فهناك سلاسل لا متناهية من المونادات تبدأ من المونادات الفعالة فعالية تامة إلى المونادات التي توشك أن تكون جامدة . وما من « موناد » مخلوق جامد تمام الجمود، كما أنه لا وجود لموناد نشط تمام النشاط ، غير أن المونادات التي توجد في الحد الأدنى من السلم عبارة عن مادة خالصة ، إذا أمكن لمثل هذه المادة أن توجد . والله وحده هو الموناد الفعال فعالية تامة، بيد أنه ليس من الواضح تماما إذا كان ينبغي أن ننظر إليه باعتباره الموناد الرئيسى ، أو أن دوره باعتباره خالقا يجعل هذا الوصف غير ملائم له . والنشاط الخاص بالمونادات هو الإدراك الحسى وتصوير الخارج، أى أن يكون مرآة له إذا شئنا أن نستخدم استعارة لينتز . وينطبق الإدراك الحسى على الأحجار والنباتات كما ينطبق على الإنسان والحيوان . (كان ذلك هو الاستعمال الشائع للإدراك الحسى في القرن السابع عشر ، فكان يقال

بعض « ؛ وما الزمان والمكان - كما يتصورهما الرياضيون - غير تجريدات أو « حقائق عقلية » ، واستمرارها هو مظهر للاستمرار الحقيقي الذى ينتسب الى سلسلة المونادات والى سلسلة حالاتها المتعاقبة . وتؤلف المونادات سلسلة لامتناهية وفقا لمبدأ درجة الفاعلية بحيث يختلف كل حد فيها بمقدار لامتناه فى الصغر عن الحدود التالية له ؛ وبالمثل تؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقا لمبدئها الخاص . وقد وصف ليبنتز « ملاء » الكون بسلسلتيه المرتبتين ؛ أما احدهما فسلسلة الوجودات الممكنة المتتالية ، وأما الأخرى فسلسلة المتناقضات التى لا تصدق معا فى آن واحد ، أقول انه يصف ملاء الكون بأنه اللامتناهى الفعلى ؛ وليس المكان والزمان عنده قابلين للقسمة الى مالا نهاية فحسب ، بل انهما منقسمان الى مالا نهاية لا على صورة تجريدات الرياضى للذرة وللنقطة وللحظة ، ولكن الى « موجودات حقيقية » هي المونادات .

ويلجأ ليبنتز فى وصفه لسلسلة المونادات الى مبدئه الشهير عن « هوية اللامتيازات » ؛ فإذا اتصف كائنان بمجموعة واحدة من الخصائص دون أدنى اختلاف فانهما فى هذه الحالة لامتمايزان ، أى أن أحدهما هو الآخر . وليس هذا القول قابلا للاعتراض عليه بأنه قد يكون ثمة موجودان لهما خصائص واحدة بيد أنهما فى مكانين مختلفين ، ذلك لأن « موضع » موناد ما عند ليبنتز انما يكون فى السلسلة ، وخصائصه دالة لموضعه بحيث اذا اتحد الموجودان فى الخصائص كانا فى الموضع نفسه ، وكانا شيئا واحدا لا شيئين . ويلجأ ليبنتز أيضا الى هذا المبدأ فى عرضه للمكان والزمان المطلقين على أنهما احالة منطقية ؛ وليس لهذين المطلقين معنى الا بوصفهما موضعا للأجسام المادية . وليس ثمة بدائل بمعناها الحقيقي فى وضعنا لجسم ما فى المكان المطلق هنا بدلا من هناك ، أو فى هذه اللحظة قبل تلك ؛ فسوف تكون الأمور فى كل حالة لامتمايزة ، بحيث انه لم يكن الله ليستطيع فى خلقه للعالم أن يقوم

ان حجر المغناطيس يدرك الحديد ، وزهرة عباد الشمس تدرك الشمس ، مادام كل منها يتغير اذا جاور الجسم المدرك) ؛ فالمونادات كلها اذن تدرك بدرجات متفاوتة فى الوضوح جميع المونادات الأخرى ؛ فمع أنها جواهر بسيطة الا أنها متعددة الجوانب . والادراكات الحسية صادقة من حيث ان المونادات خلقت بطريقة تجعل حالاتها الواحدة مع الأخرى فى تناسق أزلى ، والتناسق الأزلى تثبته هاتان الحقيقتان المشتركتان ؛ استحالة التفاعل ، وواقعية الادراك الحسى .

وتمثل المونادات الأقل نشاطا ظاهر المادية المتين الأساس ، وإن تكن جميع المونادات جامدة الى حد ما ، ومن ثم فانها تملك « مادة أولى » . ومونادات المرتبة العليا والسفلى تعكس احدها الأخرى بالتبادل ، وكل « جسم » عبارة عن مجموعة من المونادات ذات الدرجات المتباينة من النشاط فى التناسق الأزلى . والكائن الانسانى عبارة عن مثل هذه المجموعة ، والعلاقة بين العقل والجسم لم تعد هى المعجزة الديكارتية ولكنها جزء من النظام الطبيعى ، وحالة من حالات التصوير المرأوى الشامل للكون كله . وتاريخ كل موناد هو « نشر » حالاته وفقا لمبدئه الخاص ، بحيث يكون التفاعل المستمر بينه وبين غيره هو مظهر « نشر » حالات كل موناد منسجما مع « نشر » حالات كل موناد آخر . وقد استعمل ليبنتز تشبيها بساعتين متواقتتين ، وتشبيها آخر بجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة ليشرح كيف يمكن أن يكون ثمة مظهر للتفاعل بدون أن يحدث التفاعل فى الواقع ؛ ووصف نشر الحالات بأنه « نزوع » ينطبق بالسواء على النشاط الانسانى الهادف ، وعلى تحرك الحديد نحو حجر المغناطيس ، وزهرة عباد الشمس صوب الشمس .

والمكان هو الظاهر المتين لترتيب الوجودات الممكنة المتتالية فى الوجود ، والزمان هو الظاهر المتين « لترتيب الممكنات غير المتسقة بعضها مع

وثيقا بالبحث - الذى أفنى فيه لينتز حياته -
عن « رموز للتدوين تصلح لكل ميدان » ، أعنى
عن لغة يمكن أن تعبر عن الحقائق المقررة فى كل
مجال ، حتى ولو كان مجال الأخلاق وعلم الجمال
(الاستطيقا) . ففى هذه اللغة سوف تبدو القضايا
الكاذبة احالات منطقية واضحة على هذه الصورة :
ا ب ج ليس ا أو ليست ب ، وهلم جرا ؛ وحينئذ
يزول الاختلاف بين الناس ، اذ أن الحساب عندئذ
يحل محل الاستدلال .

وقد أثارت الأدلة المنطقية سخط أرنو
على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية ؛ ذلك
أنه لو كانت كل قضية صادقة قضية تحليلية ،
وكانت حالة كل موند متضمنة فى تصورنا لها ،
اذن لاصبحت الحرية الانسانية أسطورة ، وصار
الله مجبرا . وكان رد لينتز أن لكل حالة فعلية
ضرورة مشروطة وليست مطلقة ؛ فحين اختار الله
أن يخلق آدم الفعلى خلق معه أيضا كل
ما يستتبعه ، غير أن الله قد اختار بمحض حريته
أن يخلق آدم الفعلى . فضلا عن ذلك ، فإن الله
فى خلقه لآدم الفعلى كان ينظر الى جميع الأفعال
الحرة التى سيقوم بها الناس ، وكيف حالة الأشياء
بحيث تتلاءم معهم . والنشاط الحر التلقائى مسموح
به فى التناسق الأزل للموندات جميعا وحالاتها ؛
وكافة الموندات تختار الأفضل ، وقدرتها على تمييز
هذا الأفضل تتفاوت مع درجة الوضوح التى تعكس
بها العالم ؛ ولقد اختار الله بعلمه الكامل وخيره
أن يخلق بحريته هذا العالم الذى يعد أفضل
العوالم الممكنة جميعا .

وهذه نقطة من النقاط التى يتجلى فيها تناقض
جوهرى فى مذهب لينتز ؛ فقد كان لينتز
يريد أن يضيفى العرضية الحقيقية على الوقائع ،
ويريد فى الوقت نفسه مذهباً كاملاً تكون فيه
الفكرة الدالة على أى فرد محتوية على كل ماعسى
ذلك الفرد أن يصير اليه . وكان يبنى اقامة تفرقة
حقيقية وبين القضايا الرياضية والقضايا التجريبية؛

باختيار بينها على أساس عقلى . وقد بعث لينتز
بهذا الاعتراض فى رسالة الى كلارك الذى كان
يدافع عن مذهب نيوتن ؛ وأجاب كلارك
بأن الله لا يحتاج فى اختياره لسبب آخر سوى
« ارادته » ، غير أن لينتز ذهب الى أن مبدأ
العلة الكافية صحيح لا من حيث علاقته بأجزاء
العالم المتعددة فحسب، بل من حيث علاقته بأفعال
الله أيضا ، اذ ينبغى أن يكون لكل أمر من أمور
الواقع علة كافية تبرر كونه على هذا النحو
لا على نحو آخر .

توسع لينتز فى نظرية الموندات فى
كتابه « علم الجواهر الروحية » (الموندولوجيا) ،
ولكنه عرض فى « مقالة عن الميتافيزيقا »
أدلة استمدتها من القضايا وصدقها وكذبها
مما أفضى به الى النتائج نفسها . و « المقالة »
عبارة عن تفصيل لخطاب بعث به الى أرنو يتضمن
الخطوط الرئيسية لمذهبه المنطقى - الميتافيزيقى ؛
وفى هذا الخطاب افترض لينتز قيام علاقة وثيقة
بين الوقائع والقضايا التى تعبر عنها ، وكتب قائلا
ان المبررات المنطقية قد تكون مقنعة بالنسبة
للفلاسفة ، ولكنها ليست ملائمة لسواد الناس .
والمقابل المنطقى للأدلة الخاصة بالجواهر البسيطة
هو أن كل قضية مصوغة فى قالب « الموضوع
والمحمول » ، وأنه فى كل قضية صادقة يحتوى
الموضوع المحمول ؛ وبما أنه لا وجود لأى تفاعل
بين الموندات ، فكذلك لا وجود هناك لقضايا
علاقية ، وكما أن الموندات يحتوى على حالته مطلوية
فيه ، فكذلك كل قضية صادقة يكون محمولها
مطلويا فى موضوعها . ويفترض حساب لينتز
المنطقى أن كل قضية صادقة - اذا ما صيغت فى
أفضل صياغتها - فانما تحتوى موضوعا لها ،
اسما يبين التكوين التحليلى للموضوع ، واسما
لواحد أو أكثر من تلك المكونات فىكون هو محمولها .
وأى قضية صادقة يمكن التعبير عنها فى هذه
الصيغة ا ب ح هى ا (ا ب أو ب أو ا ج أو
ج أو ا ب ح) ؛ ويرتبط هذا الرأى ارتباطا

ويستطيع «فن التركيب» - إذا استخدم مع نسق أحسن اختياره من «الأسماء» - أن يقدم لنا موسوعة للمعرفة كلها ، ومنهجاً للاتصال بين الشعوب التي تتحدث بكافة اللغات . (قد يظن المرء أن مثل ليبنتز الأعلى قد كان يمكن الوصول إليه على الأقل في الرياضة والمنطق الحديثين ، بيد أن واقع الأمر الآن هو أنه لكي يتابع الانجلو - سكسونيون أعمال الرياضيين الألمان والمناطق البولنديين ، فلا بد لهم من أن يتعلموا مجموعة جديدة من الصيغ) .

ويتم مذهب ليبنتز الميتافيزيقي ببراهينه على وجود الله ؛ فنسق المونادات المخلوقة كامل في حد ذاته بمعنى من المعاني ، أي أن وجود أي جزء منه إنما هو وجود بالضرورة على فرض قيام ذلك النسق، غير أنه ما من جزء واحد من أجزائه يتضمن علة وجوده الخاص ، ومن ثم فلا بد أن تكمن علة وجوده في كائن يتضمن علة وجوده ، أي كائن واجب الوجود ، هو ما نسميه الله . وهذا الدليل الذي يعرف باسم «الدليل الكوني» يظهر في كتابه «المونادولوجيا» وليس فيه شيء جديد أضافه ليبنتز ؛ ويعتقد العقليون عامة أن وجود الله بمثابة العلة الخالقة الضرورية والسائدة للكون . أما صياغة ليبنتز «للدليل الوجودي» (الأنطولوجي) ففيها تتجلى أصلاته بطريقتين : أنه يردفها بدليل جديد يستمد من وجود الحقائق الضرورية ، ويكملة ببرهان على أن تصور فكرة «الله» تصور ممكن ؛ ولم يكن الفلاسفة حتى عهده قد نجحوا - في نظر ليبنتز - إلا في إثبات أنه «إذا» كان وجود الله ممكناً ، فهو إذن ضروري . أما الدليل القائم على وجود الحقائق الضرورية فمؤسس على مسلمة هي أن جميع الحقائق «تصبح صادقة عن طريق» وقائع من نوع ما ، ولا صعوبة هناك بالنسبة للحقائق العرضية فإن الوقائع التجريبية هي التي تجعلها صادقة ؛ فما الذي يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة ؟ وماذا نعرف حين نقول أننا نعرفها ؟ وجواب ليبنتز على ذلك

القضايا الأولى صادقة وفقاً لمبدأ التناقض بحيث تكون أضدادها محالاً ، والقضايا الثانية صادقة وفقاً لمبدأ العلة الكافية ، ومع ذلك فإن أضدادها تكون إحالة منطقية صريحة أيضاً . أن الأسباب التي يبرر بها الناس أفعالهم هي ميول تؤدي إليها دون أن تكون ضرورة تقتضيها ، ومع ذلك يذهب ليبنتز أيضاً إلى أن القضية «يوليوس قيصر لم يعبر الروبيكون» التي صاغها على الوجه السليم شخص يعرف يوليوس قيصر معرفة تامة ويملك لغة كافية للتعبير ، هذه القضية قد تبدو مناقضة لذاتها ؛ والله الذي يملك وحده مفاهيم كاملة عن كل شخص يستطيع أن «يميز» أي حالة لأي موناد من أي حالة لأي موناد آخر . والتفرقة التي يريد ليبنتز أن يضعها بالتاكيد بين حقائق المنطق والرياضة من ناحية ، والحقائق العرضية من ناحية أخرى ؛ هي أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم الممكنة ، بينما لا تصدق القضايا الأخيرة إلا على هذا العالم فحسب ؛ القضايا الأولى تعتمد على عقل الله لا على إرادته ، بيد أن إرادته هي التي اقتضت أن تكون القضايا الأخيرة صادقة وذلك حين اختار أن يخلق هذا العالم . وتؤلف الجمل الصادقة عن هذا العالم نسقا بحيث لا يكون من الممكن أن يصدق بعضها ويكذب بعضها الآخر ؛ وينظر ذلك أنه بينما من الممكن من الناحية التجريدية أن يكون أي جزء من الكون على خلاف ما هو عليه ، فإنه ليس من الممكن أن يكون جزء ما على خلاف ما هو عليه وتبقى الأجزاء الأخرى في الوقت نفسه كما هي ؛ ولا ينبغي أن تكون حالة ما ممكنة فحسب ، بل أن تكون ممكنة في وقت واحد مع سائر الحالات الأخرى أيضاً . وقد وضع ليبنتز نسقا صورياً يمكن أن تشتق منه الممكنات باعتبارها مركبات من البسائط وأطلق على ذلك اسم «فن التركيب» ، ومن الممكن مقارنته بجدول العناصر في الكيمياء ؛ وقد تؤدي صيغة لصورة ممكنة من تركيب البسائط إلى اكتشاف كائن كان قد ظل مجهولاً حتى الآن ،

لنعد جملة منطقية لا تأثير لها على تركيب العالم الفعلي ، وكذلك نظرية ليننتز المنطقية في القضايا تظل نظرية منطقية لا تأثير لها على ما هو كائن في العالم . ويمكن تلخيص هذا الموقف في كلمات ت . و . موريس الذي يقول : « ان ميتافيزيقا ليننتز العقلية التي نشأت عن التحول البسيط للمنطق الصوري الى ميتافيزيقا عن طريق اهمال معيار المعنى التجريبي ، هذه الميتافيزيقا لم تعد النتيجة الكونية الضرورية لنظرياته المنطقية ، اذا شئنا أن نقيس ذلك في حدود التصور الحاضر لعلاقة المنطق بالنزعة التجريبية » . وهذه عبارة عادلة تعبر عما يجده الفلاسفة المحدثون شائقا في فلسفة ليننتز ، ولكنها تعد بمثابة تشويه لو أنها أخذت باعتبارها مفتاحا لتفسير ليننتز . ونستطيع أن نلاحظ كلمة « اهمال » الواردة في تلك العبارة ، فنحن لا نستطيع أن نقول باهمال معيار قد نرفضه اذا قدم الينا بصورة صريحة ؛ وقد نوافق على أن ليننتز لو عاش خلال التطورات الفلسفية حتى يومنا هذا لكان قد قبل الآن معيار المعنى التجريبي ، لكن هذا لا يعدو مجرد التخمين .

(م)

ماخ ، ارنست : (١٨٣٨ - ١٩١٦) ، فيلسوف نمسوي ، وعالم في الفيزيقا ؛ كان أستاذا للرياضة - فترة قصيرة - بجامعة جراتس ، وأصبح أستاذا للفيزيقا بجامعة براغ (١٨٦٧ - ١٨٩٥) ، ثم بجامعة فيينا (١٨٩٥ - ١٩٠١) . وترجع أهمية ماخ الباقية الى كونه فيلسوفا وباحثا في مناهج العلم ؛ وموقفه الفلسفي العام هو الوضعية المتطرفة . وينصب ماخ الى أن كانت في كتابه « نقد العقل الخالص » ، قد « طرد الى عالم الظلال الأفكار الزائفة التي أتت بها الميتافيزيقا القديمة » . غير أن الأفكار الميتافيزيقية كانت لا تزال سائدة في فلسفة العلم ، بل داخل العلم نفسه ؛ فكان هدفه الرئيسي اذن هو أن يقدم تفسيراً لطبيعة العلم بحيث يعرض

اننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله ، فعقل الله هو « موضع » الحقائق السرمدية . ولا يرى الفلاسفة المعاصرون في هذا غير حل لمشكلة مفتعلة ؛ فالحقائق الضرورية ليست صادقة « عن » أي شيء ، فهي اما تحليلية أو مناقضة لذاتها ، ولسنا في حاجة الى النظر فيما وراء تصوراتنا العقلية بحثا عن صحتها .

ويسبق الدليل الوجودي برهان على أن تصور « الكائن الكامل » تصور ممكن . وقد فرق ليننتز في البداية بين الصفات التي هي كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف ؛ والصفة تكون كمالات اذا امتلكها صاحبها في صيغة أفعال التفضيل ، واذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى ؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات مادام وضعها في صيغة أفعال التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل : « أكبر حجم » و « آخر حادث » . الخ . وليست الصفات التي تدرك ادراكا حسيا كمالات هي الأخرى مادامت نسبتها الى موضوع ما يحمل في طياته انكار الصفات الأخرى ، فاذا قلنا عن شيء انه « أحمر » كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق . الخ . أما « خير » و « حكيم » و « قابل لأن يعرف » فانها جميعا صفات اذا وضعت في صيغة أفعال التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتي ، ومن ثم يمكن نسبتها الى كائن كامل لا بد أنه يملك جميع الكمالات « في » درجة الكمال ؛ وعلى هذا فان مفهوم « الكائن الكامل » مفهوم ممكن . ولما كان الوجود الفعلي نفسه كمالات (على حد افتراض ليننتز) فان الكائن الكامل ليس مفهوما ممكنا فحسب ، ولكنه موجود بالفعل أيضا . وفي هذه النقطة تتبدى طريقة ليننتز في التفكير على أنها أبعد ما تكون عن طريقتنا ، غير أنه من الممكن تعقب هذا الاختلاف في كافة مراحل مذهبه ؛ فالفلاسفة المعاصرون لا ينكرون فقط أن الوجود محمول ، بل ينكرون أيضا أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلي . وان هوية اللامتمايزات

فى الطبيعة نظائر موضوعية لهذا الجهـاز
التصورى، فمجرد شطحة من شطحات الميتافيزيقا
التى لا مبرر لها . وقد نجد مثلاً أن تصورنا
لفكرة « جسم » تصور مفيد ، ولكن ينبغى
ألا نسمح لأنفسنا أن نعتقد بأنه (مادامت تلك
الفكرة مفيدة لنا) إذن فإن هناك أجساما فى العالم
الطبيعى ؛ إذ أن خبرتنا مقصورة على الاحساسات
وحدها .

ولكن على الرغم من أنه ليس لمجموعة ما من
التصورات العلمية غير تبرير وقتى برجماتى ،
وأن القوانين العلمية ليست سوى أدوات (فى
أيدينا) لا تقارير موضوعية ، فإن ماخ لا يرى
أن ليس ثمة مجال للاختيار بين خطتين
تصويريتين ، إذ أنه كلما كان النسق التصورى
بسيطا شاملا منزها عن المناقضات الداخلية كان
أفضل ، وكان أنفع لنا وأخصب . بيد أنه ينبغى
ألا ننزل إلى القول بأن الطبيعة نفسها بسيطة
مقتصدة وما شاكل ذلك من الأقوال ، والفرق
بين نسق تصورى بسيط وآخر معقد هو فرق
فى المنفعة لا فى الصدق ، ذلك أننا نحن الذين
نفرض النسق على الطبيعة ، وأما الطبيعة
نفسها فليست نسقا يوصف بالبساطة أو
بالتعقيد . وأيا كان الأمر ، فينبغى ألا نتطرف
فى الطرف الآخر فننظر إلى اختيارنا للقوانين
العلمية على أنه اختيار اتفاقى محض ، إذ لابد لنسق
التصورات أن يلائم الوقائع التى نصفها به ،
وما قوانين الطبيعة غير أوصاف للعالم حتى ولو
كانت تلك الأوصاف قد صيغت فى أطر عقلية ،
ومن ثم ينبغى أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب
بالرجوع إلى الخبرة . وقد أصر النقاد فى كثير من
الأحيان على صعوبة التوفيق بين تجريبية ماخ
وبين العناصر الواردة فى وجهة نظره ، والتى هى
أميل إلى أن تكون عناصر قبلية (أو أولية) .

ويزعم ماخ - وفقا للرأى الخاص عن طبيعة
العلم الذى وصفناه آنفا - أنه من الأمور

هذا التفسير طبيعة العلم مبرأة من كافة العناصر
الميتافيزيقية اللاتجريبية ، وإعادة بناء أسس علم
الميكانيكا وفقا لتلك المطالب الفلسفية . وقال :
« أننا لا نعرف غير مصدر واحد هو الذى يكشف
مباشرة عن الوقائع العلمية . . هذا المصدر هو
حواسنا ؛ ومن ثم ينبغى إعادة بناء العلم بحيث
لا يصبح ثمة شك فى أنه وصف للوقائع التى
يقدمها الحس . غير أن موضوعات حواسنا هى
الألوان ، وحالات الحرارة ، والروائح ، والأصوات
وما شاكل ذلك ؛ وليست هذه الموضوعات هى
الأجسام ومن باب أولى فليست هى الذرات ، أو
المكان المطلق ، والزمان المطلق ، والحركة المطلقة ،
والتصورات الأخرى التى وردت فى ميكانيكا نيوتن؛
ومن ثم ينبغى على العلم أن يكون فى التحليل
النهائى وصفا للاحاساسات ، وأما ماعدا ذلك من
عبارات فليس بذى دلالة علمية .

ويذهب ماخ إلى أن الخبرة لا تقدم لنا
سوى كثرة من الاحساسات المتغيرة باستمرار ،
التى لا يرتبط بعضها ببعض ؛ ونحن لا نستطيع
الادعاء بأننا نجد فى العالم ، وبصورة موضوعية ،
أى أساس لتصوراتنا عن الأجسام حالة حركتها
فى المكان، أو لقوانين الطبيعة؛ «فالقوانين الطبيعية
- وفقا لتصورنا - نتاج حاجتنا النفسية إلى
الشعور بأننا فى انسجام مع الطبيعة ، وكل
التصورات التى تتجاوز الاحساس يمكن تبريرها
بأنها تساعدنا على فهم بيئتنا والتحكم فيها والتنبؤ
بها ، ويمكن استخدام الأنساق التصورية المختلفة
لتحقيق هذه الغايات فى الحضارات المتباينة وفى
الآزمنة المختلفة دون أن يكون بينها مفاضلة فى
الصدق ؛ أما إذا أردنا أن نعزو إلى الطبيعة صفة
انتاج نتائج متشابهة فى ظروف متشابهة ، فإننا
لن نعرف كيف نستكشف تلك الظروف المتشابهة .
فما هو طبيعى لا يحدث غير مرة واحدة فحسب ،
وطرائقنا المنهجية وحدها هى التى ليس لها غير
تبرير واحد وكاف ، وهو أنها تعيننا على التحكم
فى بيئتنا والتنبؤ بها . أما أن ندعى أنه يوجد

ترجمت الى الانجليزية فى وقت مبكر وأقبل الناس على قراءتها ، فان تأثيره على الفلسفة الانجلو سكسونية أقل ظهورا ، نظرا لما ورثته هذه الفلسفة من تقاليد تجريبية أكثر تطورا .

المادية : هى بمعناها الفلسفى النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادى ، أو يعتمد كلية فى وجوده على المادة . وهذا الرأى يشمل : (١) القضية الميتافيزيقية العامة التى مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع ، وهذا النوع مادى ؛ (ب) القضية الأكثر تخصيصا ألا وهى أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادى وروح لامادية ، وانما هى أساسا جسمية فى طبيعتها .

وأشهر أشكال المادية النزعة الذرية التأملية التى ذهب اليها ديموقريطس وأبيقور ؛ وقد نشأ هذا الرأى محاولة لتفسير التغير على أساس العناصر النهائية التى يتألف منها العالم ، وهذه العناصر النهائية - وفقا لتلك النظرية - هى جزيئات لا تقبل القسمة أو الفناء وتتحرك فى مكان خلاء ؛ وتتكون الأشياء والحيوان والناس فى العالم الطبيعى من اندماج هذه الجزيئات ، وتقضى بتفككها ، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة. والفكر - تبعا لهذا الرأى - عبارة عن نوع من الاحساس ، ويفسر الاحساس على أساس فيزيقى بأنه التغيرات التى تطرأ على الذرات التى تتركب منها الروح بوساطة ذرات أخرى تشع من الأشياء الواقعة خارج الجسم وتتلقاها الروح عن طريق الحواس . وحين يفنى الجسم أو يتعطم لا يعود الاحساس ممكنا ، وتحلل الروح نفسها الى الذرات النهائية التى كانت تتركب منها ؛ وهكذا نجد أن التفرقة بين الروح والجسم ليست تفرقة بين ما هو لامادى وما هو مادى ، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية . وقد تم احياء النزعة الذرية المادية فى القرن السابع عشر ، واصبحت عقيدة ملاحظة القرن الثامن عشر من أمثال البارون دى هولباخ

المضللة أن نتكلم فى العلم عما يسمى بالبرهان ، لانه اذا كانت القوانين العلمية أدوات تصورية فانه لا يمكن البرهنة عليها استقرايا من الوقائع ؛ كما أنه ليس لاستنباط القوانين من قوانين أخرى أية دلالة فى نهاية الأمر ، على حين أنه ما أسهل أن يضاف على العلم مظهرا يخدعنا ، وهو مظهر أنه جاء نتيجة لاستنباط صارم الدقة . والتبرير الوحيد الذى يمكن أن نقدمه ، أو الذى لابد أن نقدمه لقبول قانون علمى هو - فى نظر ماخ - صموده للاختبار فى مجال الاستعمال .

على أن ماخ لم ترضه هذه الصورة العامة التى قدمها عن طبيعة العلم ، وكان من رأيه أن العلم المعاصر فاسد - الى حد ما - لعدم موافقته لهذه الصورة، وكان يعتقد - على وجه الخصوص - أن العلم ما ينفك يجسد العناصر التى يتألف منها نسقه الصورى ، بأن يجعل لها نظائر فى الطبيعة لا تستطيع الخبرة أن تضمن وجودها الفعلى ، ومن ثم فانها ميتافيزيقية ؛ لهذا طبق ماخ فى كتابه « علم الميكانيكا » موقفه العام على نقده للصورة التى أعطاها نيوتن وخلفاؤه لعلم الميكانيكا ، وحاول أن يبين كيف يمكن استبقاء مضمون الميكانيكا دون الالتجاء الى المكان المطلق والزمان المطلق والقوة وبعض الأفكار اللاتجريبية الأخرى . وعلى الرغم من أن بعض المناقشات التى ساقها كانت ذات هدف فلسفى الى حد كبير، كالمناقشات التى وجهها ضد برهان نيوتن المزعوم على الحركة المطلقة ، إلا أن لها أهمية علمية ؛ وقد اعترف أينشتين بفضلها عليه .

وقد كان تأثير ماخ على تطور التجريبية فى القارة الأوروبية كبيرا جدا ، واعترفت جماعة فيينا من الوضعيين المناطقة به هاديا أساسيا لها . وهجر ماخ نزعته الحسية الخالصة فى وقت مبكر جدا فى سبيل نزعته الفيزيقية ؛ غير أن معظم الأفكار الرئيسية فى الوضعية المنطقية يمكن أن تعزى اليه . ومع أن أعماله الرئيسية قد

الذى يعد كتابه « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) من المراجع الكلاسيكية فى المادية ، ولكنه ليس متسقا من أوله الى آخره ، اذ تعزى فيه بعض السمات العقلية - كأنواع التعاطف والنفور - الى الذرات المادية النهائية . ومع ذلك يعرف دى هولباخ الشعور على أساس فيزيقى باعتباره طريقة للتأثر واستقبال المؤثرات عن طريق الجسم ، ويرفض الأرواح اللامادية على أساس أنها لا توصف الا فى عبارات سلبية ، وبالتالى تظل مستعصية على الوصف والتفسير الحقيقيين .

ونتيجة لنمو العلوم الفيزيائية ، اعتنق فريق النزعة الذرية التأميلية باعتبارها مبدأ مفسرا للفيزيكا والكيمياء ، وعلى هذا النحو مهدت لظهور المادية العلمية . وظفرت هذه النظرة بالتأييد من شواهد علم الجيولوجيا ونظرية التطور العضوى ، التى دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة الجامدة . وقام التقدم الذى أحرزه علم وظائف الأعضاء بتدعيم هذا الرأى ، اذ زعم أصحاب هذا العلم أن وجود الحياة العقلية ومدادها يتوقف على حجم المخ وهيئته . وذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٥) لعبارته التى قال فيها ان الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد ، والبول بالكليتين . (والواقع أن عبارة فوجت كانت صدى لبعض الجمل التى استقاها من كتاب كابانيس «العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان» (١٨٠٢) حيث ورد أنه يجوز النظر الى المخ باعتبار أنه يهضم الانطباعات ، ويفرز الأفكار) . بيد أنه لا فوجت ولا معاصره الأشهر منه لودفج بوخنر (١٨٢٤ - ١٨٩٩) استطاع أن يقدم أى تفسير واضح التعبير عن طبيعة العقل ؛ وهكذا على الرغم من أن بوخنر كان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شيء ايجابى يقوله عنه ، اللهم الا أنه « نتيجة » للعمليات الفيزيائية .

وفى القرن العشرين ، ظهر شكلان رئيسيان للمادية هما المادية الجدلية والنزعة الفيزيائية ؛ أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعى ، ويقوم جزء كبير منها على كتابات انجلز ولينين . ويصف الماديون الجدليون فوجت وبوخنر بأنهما « ماديان مبتذلان » ، غير أن رأى هؤلاء الخاص وان يكن واضحا من حيث اعتماد العقل على المادة ، الا أنه غامض فيما يتعلق بطبيعة العقل نفسه؛ وقد يبدو أن الماديون الجدليين يعتقدون أنه على الرغم من أن العقل متميز عن المادة ولا يمكن رده اليها ، فانه مع ذلك شكل ثانوى من أشكال الوجود . وهذا الرأى القائل بأن العقل نمط جديد متميز من أنماط الوجود خرج من المادة ، يعرف باسم « المادية الطارئة » .

وقد صاغ النزعة الفيزيائية بعض أعضاء الحركة الوضعية ؛ وهى تركز على الرأى القائل بأن كل ما يمكن أن يقال وله معنى ، فانه يقرر شيئا قابلا للتحقق من صدقه . ومهما يكن من أمر ، فإن أصحاب النزعة الفيزيائية يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون نمط تحقق صادق لعبارة ترمى الى تقرير خبرات خاصة لفرد واحد ؛ فقد يقول انسان ما انه يشعر بالمل ، غير أنه ما من أحد آخر يستطيع أن يتحقق من قوله ذلك ، كل ما يستطيع أن يفعله الآخرون هو أن يسمعوا أقواله ويشهدوا حركاته . ولا شيء يمكن التحقق منه علنا بأكثر من ملاحظ واحد غير الحوادث الفيزيائية ؛ واستنتج أصحاب النزعة الفيزيائية من هذا أن الجمل الوحيدة ذات المعنى التى يمكن أن تقال عن العقول لابد أن تشير الى سلوك جسمى من نوع ما ، وكان من رأيهم بالتالى أن علم النفس - بمعنى أوسع - جزء من علم الفيزيكا . وبينما دعا بعض علماء النفس الى السلوكية باعتبارها لا تقبل الا تلك المعطيات التى يمكن أن يلاحظها أكثر من ملاحظ واحد ، نادى بها أصحاب النزعة الفيزيائية على أساس أن أى طريقة أخرى لا معنى لها .

طبيعى . وينبغى أن تفهم هذه النظرية بوصفها نقضا للمثالية الهيجلية على عهدهما ؛ فهما لا ينكران حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية الأخرى وإنما ينكران أوليتها ؛ وهما ينظران الى كل من المثالية والمادية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللذين لا ثالث لهما .

الا أن ماركس وانجلز قد رفضا المادية التقليدية ؛ فقد وسما تلك النظرية التى من قبيل نظرية اللدوين اليونان ، وهى التى نظرت الى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التى تتحرك وفقا لقوانين الميكانيكا ، اقول انهما وسما تلك النظرية بأنها مادية ميكانيكية وبأنها - وان كانت أفضل من المثالية - غير كافية . الأمر يستدعى اذن نوعا من الفلسفة المادية يسلم بأن هناك عملية نمو وتطور ينشأ عنها ما هو جديد وما هو أكثر تعقيدا ، هذه المادية هى المادية الجدلية ؛ ذلك أنه لما كانت «الحركة بأعم المعانى» هى جوهر كل عملية ، فعلينا أن نسلم بحركة هى اعقد من الحركة الميكانيكية .

الا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من هيجل ؛ « فلقد أصبح جدل الفكر ذاته مجرد انعكاس فى نطاق الوعى لما فى العالم الواقعى من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، أو الأخرى أننا رفعنا رأسه الذى كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه ثانية ، (انجلز : « فويرباخ » ، الفصل الرابع) .

المادية الجدلية اذن تنظر الى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تطور وتنمى الظواهر البسيطة فتخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا وفقا للمبادئ الجدلية التى هى قوانين النمو ؛ وهذه القوانين هى : (١) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ؛ ومثال ذلك : حينما يتعرض الماء لتغير كمى هو زيادة حرارته ، يحدث عنده

ومن المهم أن نذكر أن الماديين لا ينكرون وجود العقل أو الوعى ، لأن هذا الانكار نفسه هو استخدام للعقل الذى يرمى الى انكاره ؛ وإنما الشئ الذى ينكرونه هو أن يكون العقل أو الوعى صفة مميزة للأرواح اللامادية . والقوة التى تتمتع بها قضية المادية إنما هى نتيجة لنواحى الغموض التى تنطوى عليها فكرة وجود لاجسدى كله ؛ اذ يذهب القائلون بهذا الوجود الى أنه لامكانى ، ومن ثم فانه غير قادر على الحركة . ولكن يبدو حينذاك أن طريقة تأثيره على الأجسام المادية وتفاعله معها لا تفسر لها ؛ ومن الجلى أن وصف الاحساس - من جهة أخرى - على أساس الحركات الفيزيائية أو الكيميائية هو حذف لأشد الأشياء تمييزا له . ويبدو أن أكثر أشكال المادية قبولا هو الرأى القائل بأن العقل ليس شيئا - سواء كان ماديا أم غير مادي - وإنما هو القوى والقدرات وقيام أنواع بعينها من الأجسام بوظائفها ؛ غير أن ناقد المادية يقف على أرض صلبة حين يصر على وجود هوة بين الخبرة (النفسية) من جهة ، والعمليات الفيزيائية من جهة أخرى .

المادية الجدلية : كانت فى الأصل هى وجهة النظر الفلسفية التى اعتنقها كل من ماركس وانجلز ؛ أما فى الوقت الحاضر فهى العقيدة الرسمية للحزب الشيوعى ، حيث تفسر فى ضوء أهداف سياسية أكثر مما تفسر بوصفها موضوعا للدراسة العلمية . ليس هناك اذن ما يقتضى أن نبحت فى دراستنا للمادية الجدلية عن فلاسفة آخرين عدا ماركس وانجلز ، وربما لينين أيضا اذا نحن نظرنا الى الأمر من وجهة فلسفية .

كان ماركس وانجلز يستخدمان كلمة « المادة » استخداما فيه شئ من الترخص ؛ فالمادى فى نظرهما هو من «يعد الطبيعة هى المبدأ الأول» ، ويرى أن المادة وجودها حقيقى ولا تتوقف فى وجودها على وجود شئ آخر ، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادي ولا بد أن يفسر على أساس

فى عرض آرائه كاتبا يتعذر تلخيصه ، فانه يضى على عمله الفلسفى صفة ايجابية استكشافية ، ولهذه الصفة قيمتها على الأخص لدى هؤلاء الذين يجدون من أنفسهم صبورا كافيا لقراءته .

ويوصف مارسيل فى كثير من الأحيان بأنه « وجودى مسيحي » ، وهو بهذه الصفة يقف فى الطرف المقابل لساترو ، غير أن هذه الصفة تجافى الصواب مجافاة خطيرة (على الرغم من أن مارسيل كتب مقالا نقديا قيما عن ساترو) ؛ فمارسل الذى كتب رسالة دكتوراه عن تصورات كولردج الفلسفية فى علاقاتها بفلسفة شيلنج يتبدى لنا فى عمله - كما تكشف عنه يومياته - تلميذا بادى ذى بدء للمثاليين المتحدثين بالانجليزية مثل فى . ه . برادلى وعلى الأخص جوزيا رويس الأمريكى الذى كتب عنه عام ١٩١٧ كتابا شاقا نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ ، وكذلك يمكن أن نعد تلميذا لبرجسون . فقد استمر مارسيل يشاطر رويس احساسا عميقا بعمق ارتباط الناس بالمجتمع الذى ينتمون اليه ؛ وفكرة الولاء وكذلك فكرة الوفاء من الأفكار التى كان لا ينفك يعود اليها مرة بعد أخرى ؛ واكتسب من برادلى شيئا مما تميز به هذا المؤلف فى شعوره بما هو ذاتى شعورا مروغا ، وربما تعلم قارىء الكتيب الذى أصدره و . ج . كولنجوود تحت عنوان « الايمان والعقل » عام ١٩٢٩ وكتابه « مقال عن الميتافيزيقا » ؛ أقول ان هذا القارىء ربما تعلم من يوميات مارسيل أكثر مما يمكن أن يتعلمه من أى مصدر آخر عن المعنى الدقيق - وما يتفرع عنه - الذى قصد اليه كولنجوود بالفرقة التى وضعها بين « القضية » و « الافتراض » السابق . وتكشف يوميات مارسيل أيضا عن ذلك الاهتمام الذى اتسم به الفرنسيون بالمشكلة الديكارتية عن العلاقة بين العقل والمادة ؛ وقد اهتم فى أعوامه الأخيرة اهتماما جديا بنتائج الظواهر النفسية الشاذة ، وخاصة التخاطر حين يفهم على أنه طريقة من طرائق الاتصال بين الناس .

نقطة حاسمة تغير كيفى فيصبح الماء بخارا ، (٢) قانون تداخل الأضداد ؛ وهو يقتضى وجود التناقضات فى الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون ولا يكون فى موضعه فى نفس الوقت ، (٣) قانون نفى النفي؛ ومثال ذلك : الاقطاع تنفيه الرأسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية، وهكذا ينشأ الجديد نتيجة لنفى النفى . إلا أن هذه القوانين التى وضعها انجلز لا تتضمن - فيما يبدو - كلمات من قبيل « التناقض » و « النفى » بمعناها المألوف ، وقد أعاد بعض الاتباع المعاصرين تقرير هذه القوانين على أنحاء وبأمثلة يقل فيها طابع المفارقة ؛ على أن النقطة الجوهرية التى أراد انجلز تأكيدها هى أن هناك جودة حقيقية واختلافا كيفيا فى العالم ، وأنا - وان يكن كل شيء ينشأ عن المادة الغفل - لا نستطيع أن نفكر تفكيراً مجدياً اذا نحن عددنا جميع الأشياء مجرد نظم ميكانيكية معقدة .

وترجع أهمية هذه النظرية فى تاريخ الفكر الى كونها أساسا عاما لمبادئ ماركس السياسية والاقتصادية ، وان كان ماركس يولى هذه النتائج (السياسية والاقتصادية) من الاهتمام ما يفوق بكثير اهتمامه بتقديم عرض دقيق للأساس الذى قامت عليه ؛ وانه لمن المؤسف أن العوامل الخارجية لم تبرز ولم تثبت الا الجانب الذى لم يكن له فى حقيقة الأمر الا قيمة عارضة .

مارسل ، جبريل : (١٨٨٩ -) ، فيلسوف فرنسى ، وكاتب مسرحى . وقد قدم مارسيل عمله الفلسفى الى العالم أساسا عن طريق يومياته التى ظهرت فى أجزاء ثلاثة هى : « يوميات ميتافيزيقية » (١٩٢٧) و « الكينونة والملك » (١٩٣٥) و « الحضور والخلود » (١٩٥٩) . وتمثل محاضرات جيفورد التى ألقاها فى أبردين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عن « سر الكينونة » ، أقرب عرض منظم وصل اليه لآرائه . وبينما يجعله استعماله لقالب اليوميات

« أوديب » ، فى مسرحية سوفوكليس • وفى نهاية المطاف وقد أشرف القسيس على هاوية الانتحار ، تجذبه ضرورة أداء واجب روتينى مبتذل من واجبات أبرشيته ؛ وهكذا يبين مارسل أن الناس لا يجدون الشجاعة المطلوبة - فى رأيه - لاحتلال حقيقة موقفهم الا فى حضن الجماعة • وبرغم اهتمام مارسل بالجانب الذاتى ، فإنه يظل معاديا عداء عميقا لآى شكل من أشكال الفردية المتطرفة التى يراها زائفة فى ضوء الأحداث الفعلية التى تكتنف الموقف الإنسانى •

ماركس ، كارل : (١٨١٨ - ١٨٨٣) ،
ولد بمدينة ترير فى ألمانيا ، وتوفى بمدينة لندن • ولم يكن ماركس فيلسوفا فى بداية الأمر ؛ وترتكز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التى تتحكم فى سلوك الناس فى المجتمع وصياغتها ، وعلى خلقه لحركة قدر لها أن تغير حياة الناس لتلائم تلك القوانين • كان عالما فى الاجتماع والاقتصاد ، وثوريا نشطا ؛ دخلت الفلسفة فى نظريته العامة عن الانسان لابعبارها دراسة مستقلة ، بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية ؛ ومع هذا كله فقد بدأ فيلسوفا ، ومن الممكن تأليف موقفه الفلسفى من كتاباته المبكرة - التى لم ينشر معظمها فى حياته - رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة . والفلسفة الماركسية المعروفة فى يومنا هذا هى مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التى كتبها ماركس نفسه ، ومن مؤلفات شريكه **انجلز** الميتافيزيقية (وانجلز هو الذى تحدث عن « دياكتيك المادية ») ، ومن التعقيبات على هذه الكتابات وتطويرها على أيدي الشراح المتأخرين ؛ أما عبارة « المادية الجدلية » التى تعرف بها الآن النظريات الفلسفية التى ينادى بها الشيوعيون الأساسيون ، فقد ابتكرها الاشتراكي الروسى جورجى بليخانوف •

ومن الأسباب الرئيسية لانصراف ماركس

ومع أنه قد قبل فى الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٩ ، الا أنه ظل دائما بعيدا عن تحمسات **هايتان** للتوماوية الجديدة ؛ اذ كان يعتقد أن حدس **ماريتان** الوجودى حدس وهمى ولا يصلح بتاتا نقطة بداية للميتافيزيقا ، اذ الميتافيزيقا عند مارسل هى أقرب الى أن تكون اسما يطلق على ضرب من الاستكشاف أو التحليل تتميز فيه العملية التى يقترب بها الناس من سر وجودهم عن كل ما يمكن أن يتقنع بقناعها ، ففى تلك العملية يمسك الانسان بذلك السر فى حقيقته الفريدة ، يمسك به حتى ليتجلى له على حقيقته غير مختلط بأية حقيقة سواه • وهكذا ينطوى تفكير مارسل على الرغم من نسجه المهلهل وعرضه المشتت ، ينطوى على صفة نقدية تحليلية تتبدى مثلا فى مناقشته لفكرة « الاستدلال » على وجود الله ، وفى إمامته اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان فى الخلود ، وفى اسهامه فى الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى ايضا من خلال تفرقه بين « المشكلة » و « السر » .

ومارسل فيلسوف وكاتب مسرحى ؛ غير أن مسرحياته لا تعادل فلسفته فى القيمة ، ومع ذلك فإنها تعينه فى كثير من الأحيان على أن يسوق فلسفته فى صورة مجسدة ، وهو هدف يصبو اليه دائما • غير أن مسرحية من أفضل مسرحياته هى « رجل الله » ، يتركز فيها عدد من الموضوعات التى شغلت فكر كاتبها ؛ وتدور هذه المسرحية حول قسيس فرنسى بروتستانتى حقق حظا حقيقيا من النجاح فى أداء رسالته ، وهو نجاح يرتد الى غفرانه لحياة اقترفتها زوجته ، غير أنه يلمس خداعه لنفسه بما فى ذلك كرمه الظاهرى نحو زوجته ، فيتشكك فى كل دافع من دوافعه ، وينغمس فى هوة الارتياح بالنفس والاثام الذاتى • ويحقق مارسل فى تلك المسرحية تجربة لمعرفة الذات تذكرنا فوراً بالدعوة السقراطية الى معرفة الانسان لنفسه ، كما تذكرنا بالمحنة التى اجتازها



ماركس، كارل (١٨١٨ - ١٨٨٣).

بينها القوانين التي تتحكم في تطور الأفراد والمجتمعات .

ويرجع اختلاف الناس أساسا - في نظر ماركس - عن أشياء الطبيعة الى قدرتهم على اختراع الأدوات ؛ فلقد منح الانسان قدرة فريدة لا على استعمال الأدوات فحسب ، بل على اختراعها لتلبية حاجاته الأساسية ، كالغذاء والسكن والملبس والتناسل والأمن وما شاكل ذلك . وهذه المخترعات قد غيرت اذن من علاقات الانسان بالطبيعة الخارجية ، وحولته هو ومجتمعاته ، وحفرته بالتالى الى صنع مزيد من المخترعات لاشباع الحاجات والأذواق الجديدة التي أحدثتها تلك التغيرات التي استحدثتها - دون سائر الحيوان - في طبيعته وفي عالمه الخاصين به . ويعتقد ماركس أن قدرات الانسان التقنية (أى التكنولوجية) هي طبيعته الأساسية ؛ فهي المسئولة عن ادراكه لعمليات العيش وعن توجيهه الواعى لها ، وهو ما يسمى بالتاريخ . والناس هم ماهم عليه ، ويختلف الواحد منهم عن الآخر لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مفروسة في طبائعهم ، اذ لا وجود لمثل هذه المبادئ ، بل عن طريق العمل الذى لا يستطيعون الهرب منه اذا أرادوا اشباع مطالبهم ؛ ويتحدد تنظيمهم الاجتماعى بوساطة الطرائق التى يعملون ويخلقون بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها . ولقد كان تاريخ الإنسانية فى نظر الماديين الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر ، هو الى حد كبير قصة الخطأ الانسانى الذى كان من الممكن تجنبه ، وقصة الحماقات والأوهام التى غشيت عقول الناس قبل الاهتمام الى المنهج العلمى القائم على الملاحظة التجريبية والتدليل الدقيق ، ذلك المنهج الذى كشف عن الأسئلة الصحيحة التى ينبغى أن توضع ، والطرائق الصحيحة للبحث عن أجوبتها ، وهو ليل طويل من الجهالة والخرافة تضئيه من حين الى آخر ومضات العبقرية التى استغلها

عن الفلسفة باعتبارها ميدانا خاصا للدراسة ، اعتقاده المستمد من هيغل - شأن غيره من الأفكار العديدة فى مذهبه - أقول اعتقاده بأن الأفكار لا يمكن أن تدرس دراسة مجدية اذا انعزلت عن غيرها من الأفكار ، مادامت تؤلف جزءا لا ينفصل من نشاط الأفراد والجماعات ، ومادامت تبدو لامعقولة تماما الا اذا نظر اليها على أنها جانب من النشاط الكلى للانسان . ولا ينبغى أن نعتبر النظرية شيئا منفصلا عن التطبيق ؛ فآراء الناس ودوافعهم وتصوراتهم الحقيقية تتمثل فى أفعالهم وفى سلوكهم التلقائى تمثلها فى معتقداتهم الصريحة . فضلا عن ذلك فان عزل أى نشاط ، ولو بغرض الفحص العلمى ، والنظر اليه دون اعتبار لمكانه فى التطور التاريخى لمجموع النشاط الانسانى الذى ينتمى اليه ، معناه اساءة فهمه واساءة تفسيره . ومثل هذا الميل الى « التجريد » هو فى حد ذاته علامة على خداع خاص له مبرراته الاجتماعية والتاريخية ، وقد أخذ ماركس على عاتقه تفسير هذا الخداع وتبديده . ولا بد - لكى نفهم نظرية ماركس الفلسفية - من أن نحيط برأيه فيما عليه الناس ، وكيف يتصرفون على النحو الذى يتصرفون به .

يعتقد ماركس أولا - شأنه فى ذلك شأن زعماء المادية الفرنسية المتطرفين فى القرن الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بالكثير - يعتقد أن الانسان شئ فى الطبيعة ، وكتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم . . الخ ، تنطبق عليها - دون زيادة أو نقصان - قوانين الطبيعة التى اكتشفتها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى . وقد أنكر ماركس - كما أنكر هؤلاء الماديون - وجود روح لامادية ، ووجود جواهر روحية من أى نوع ، وبالتالى فقد أنكر الله ، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن تغتصب مكان العلوم الطبيعية التى تستطيع وحدها أن تقدم حلولاً لكافة مسائل الواقع ، ومن

زعماء الناس من ملوك وكهنة وقواد بغرض
الابقاء على البشرية خاضعة لهم .

أما فى نظر ماركس فالحقصة أبسط من
ذلك ، اذ لا يعتقد - شأنه فى ذلك شأن أبوى
علم الاجتماع : هيجل وسان سيمون - فى
وجود حقائق خالدة عن الأفراد أو المجتمعات
تصدق فى كل زمان ومكان ، وبفض النظر عن
كافة الملبسات ، وانما يعتقد أن كل تقدم تقنى
(تكنولوجى) فى التطور الانسانى يحمل معه
آفاته العقلية والأخلاقية الخاصة ؛ فأفكار الناس
لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى ، وقد
كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون الا أسلحة
يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول
الى أهدافهم، تماما كغيرها من الأدوات أو المخترعات
أو طرائق السلوك ، كالجيش أو البارود أو
الرق أو النظام الإقطاعى . و « التكنولوجيا »
التي صنعها الانسان هى التي تحدد الأفكار وصور
الحياة لا العكس ؛ فالحاجات هى التي تحدد
الأفكار ، وليست الأفكار هى التي تحدد الحاجات؛
فالطاحونة الهوائية هى التي خلقت النظام
الإقطاعى ، ودولاب الغزل هو الذى أنشأ النظام
الصناعى . وهذه العبارة من العبارات الماركسية
التي تتسم بها صياغة ماركس للعوامل الأساسية
فى التاريخ الانسانى ؛ فالطاحونة - كما يرى
ماركس - تخلق نمطا بعينه من التنظيم الاجتماعى،
وهذا بدوره يتيح الفرصة لظهور الآراء والمواقف
وطرائق الحياة التي ترقى وتحافظ وتقاوم ما قد
يتعرض له هذا المجتمع المعين من هجوم ، أى
ذلك النمط المعين من توزيع القوة والسلطة بين
الناس ، سواء أدرك هؤلاء الناس ذلك أو لم
يدركوه . ويرى ماركس أن حياة الناس العقلية
التي تتخذ شكلا ملموسا فى الأعمال والنظم
الأخلاقية والفلسفية والسياسية والقانونية
والدينية والفنية لا يمكن أن تفهم الا باعتبارها
جزءا من حياة المجتمع كلها ، تلك الحياة التي
تحدد أهدافها أولا وقبل كل شيء بالتقنيات التي

تصطنعها لاشباع مطالبها . والمخترعات والكشوف
تغير تلك المطالب وأشكال الحياة التي مهدت
لها ، وتنشئ رغبات جديدة ، ومخترعات جديدة،
ونظما من المجتمع جديدة . غير أن المفتاح الى فهم
الحياة الاجتماعية سيتألف دائما من تحديد
الأشكال التي يتخذها الصراع من أجل البقاء ، أو
لاشباع الحاجات الأساسية ، أو فى سبيل القوة
التي يمكن أن تشبع تلك الحاجات فى زمان ومكان
بعينهما . وهذا هو العامل الرئيسى فى أى مجتمع ،
وإدراك طبيعة هذا العامل معناه القدرة على تفسير
- بل والتنبؤ ب- التطور الخاص للأفكار والمواقف
والقواعد الأخلاقية والاجتماعية ووسائل ملء
ساعات الفراغ ؛ وأهم من هذا كله تفسير تركيب
القوة والسلطة فى مجتمع بعينه ، ذلك التركيب
الذى تكيف نفسها معه بالضرورة نظرة الناس .
هذه نظرية تقنية (تكنولوجية) عن تطور الحياة
الاجتماعية ، وهى نظرية تاريخية من أولها الى
آخرها من حيث انها تزعم لنفسها القدرة على
تفسير حياة الناس المادية والعقلية كلها بتحديد
مكانهم المخصص لهم فى الطريق الثورى الوحيد
الذى تتحرك فيه الحياة كلها بالضرورة ، والذى
يحدد جميع أفكارهم ورغباتهم وآمالهم ومخاوفهم
وصور تعبيرهم عن أنفسهم فى مرحلة بعينها ،
سواء أدركوا ذلك أو لم يدركوه . وعلى هذا فان
إطلاق صفة الحقيقة الخالدة على أى شيء يتناول
الناس أو المجتمع عبث لا معنى له من حيث
المبدأ ، اذ لا يوجد شيء لا يخضع للزمان فى حياة
الناس . وتتألف الحقائق جميعا من علاقة بين
أفكار الناس والأشياء التي يفكرون فيها، ومادامت
الأشياء والأفكار لا تظل ثابتة بل تتحول
بتغير الظروف التاريخية، فسوف تبدو الأمور فى
نظر أولئك الذين يعيشون سجناء مجتمع بعينه
ويضطرون على جدرانها ، أى أولئك الذين من
مصلحتهم تغيير ذلك المجتمع أو تحطيمه - أقول
ان الأمور تبدو فى نظر أولئك على نحو يختلف عما
تبدو عليه بالنسبة لهؤلاء الذين يعيشون على

فحص النظريات والفلسفات والعقائد لتحديد صدقها أو كذبها بمعزل عن العصور التي ظهرت فيها - ميل يتورط في « تجريد فاسد » ، إذ أن ترك السياقات التي لا يمكن لتلك الأفكار أن تظهر - أو أن يكون لها معنى - إلا فيها وحدها، معناه استحالة اعطاء أجوبة مناسبة عن تلك الأسئلة . ويرتبط الصدق والكذب، والعمق والضحالة - في نظر ماركس - بالعوامل الاجتماعية التي تنتسب إليها الأفكار التي تكون بصدها انتسابا عضويا؛ ففكرة الحرية الفردية مثلا أو الملكية الخاصة ، والأفكار التي ترتبط بهما مثل العدالة الاقتصادية والحقوق الفردية . الخ ، لا يمكن أن يكون لها حرفيا أى معنى فى أنماط بعينها من المجتمعات البدائية حيث لا توجد فكرة الملكية ، وعلى هذا فان المذاهب التي تتضمن تلك المفاهيم المتغيرة تاريخيا ، لا تستطيع أن تعبر عن حقائق لازمانية أو قيم خالدة ، بل ان مجرد التفكير فى ذلك يتحول الى خرافة ؛ وينطبق هذا على التصورات كافة ، اللهم الا تصورات العملية التاريخية نفسها . وقد كان هذا الترتيب الموضوعى فى التطور الانساني جزءا - عند هيجل - من الوعي الذاتى المطرد النمسو « بالروح الكلى » ، أما ماركس - الذى رفض فكرة الواقع غير الملموس - فقد ترجمها فى حدود التطور الاجتماعى العينى ؛ فالواقع بالنسبة اليه هو قصة نمو سيطرة المجتمع الانسانى على نفسه ، وسيطرته على الطبيعة عن طريق التقدم التكنولوجى . وجزء من هذه القصة هو تطور المعتقدات المتعاقبة ووجهات النظر والثقافات والمواقف التي وان اكتسبت فى بعض العهود قوة دفع وتأثيرا حاسما خاصين بها ، الا أنها ليست غير « انعكاسات » فى « أدمغة الناس » لهذا التقدم المادى ، بحيث يترك كل عصر ما كان فعالا فيه للعصر الذى يليه ، أى كل ما ساعد الناس على أن يخلقوا حياة اجتماعية بالضرورة ، أو ما قد يتجاوب تجاوبا فعالا مع حاجاتهم المادية .

فما هي الصورة التي اتخذها هذا التطور ؟

درجة عالية من الانسجام مع هذا المجتمع ، ومن ثم فانهم يعارضون التغير سواء أكان ذلك عن غريزة أم عن وعى ؛ فليس هناك مثلا حقيقة اجتماعية أو أخلاقية يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لكلتا الطبقتين . والأفكار والمعتقدات والمشاعر الأخلاقية هي - فى نظر ماركس - ضروب من العمل ، وتتوقف صحتها أو صدقها - شأنها فى ذلك شأن الدعاية - على مصالح الجماعة التي ينتمى إليها من يريد الحكم عليها ؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضوعيا هو فعاليتها النسبية . والعناصر التي تبقى بعد زوال حضارة بعينها هي العناصر التي تسهم فى المرحلة التالية من مراحل الصراع فى سبيل التقدم المادى ، ومن ثم فإنها تتحول وتمتص بوساطة تلك المرحلة التالية . وكان ماركس يعتقد - مثله فى ذلك مثل الفلاسفة العقلانيين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر - أن الحرية الانسانية تتكون من السيطرة المنظمة على كل ما يقاوم الحاجات الانسانية سواء جاءت هذه المقاومة من الطبيعة الخارجية أو من انفجالات الهوى التي تدمر نفسها بنفسها ؛ الحرية هي السيطرة المنظمة على المواد المتاحة ، وكلما كان منهج التحكم أكثر التزاما لقواعد العقل ، وكان عدد الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا التحكم أكبر ، كانت الحرية أعظم .

ولهذا رأى النافذ صلات واضحة بفلسفة هيجل ، تلك الفلسفة التي أثرت على ماركس تأثيرا حاسما . كان ماركس يعتقد - كما اعتقد هيجل - أن التاريخ هو المفتاح الى فهم الانسان وصفاته ؛ ذلك لأن هناك نموذجا متميزا وهدفا معقولا فى تطور القدرات الانسانية . وثمة أنماط بعينها من النشاط ، سواء أكانت عقلية أم عملية، لم تكن لتظهر الا بعد أن نمت الملكات الملائمة لها نموا كافيا ، وهذه بدورها شجعت على ظهور ملكات ومناشط جديدة لم تكن ممكنة أو متصورة فى مرحلة أشد تبكيرا . ومن ثم فان ماركس لا يختلف عن هيجل فى اعتبار أن الميل الى

- فى نظر ماركس - لا يبدو أن يكون تاريخ الصراع بين الطبقات ، وفلسفته فى التاريخ هى مصدر معتقداته الفلسفية جميعا .

ومنذ ذلك الحين انتهت الشيوعية البدائية - فى نظره (أو ان لم تكن فى نظره ، فهى فى نظر شريكه انجلز) - التى بدأت بها حياة الانسان على الأرض ، انتهت بتلك المخترعات التقنية (التكنولوجيا) التى وضعت هؤلاء الذين يسيطرون عليها فى مركز يسمح لهم باغتصاب العمل وأشكال الخدمة الأخرى من أولئك الذين لا يملكون تلك المخترعات ، وسيطرت على حياة الناس جهود هؤلاء الذين استولوا على وسائل الانتاج للمحافظة على سلطانهم واستغلال الآخرين من أجل مصالحهم الخاصة . وقد اتخذ ذلك صورة معاملة المستغلين باعتبارهم قطيعا ، أى الاستئثار بالفرق بين تكاليف الاحتفاظ بهم نشطين وقادرين على الانتاج ، وبين قيمة منتجاتهم ؛ ويطلق ماركس على هذا الفرق اسم « فائض القيمة » ، وهو الفائض الذى يتكون منه كل رأس مال ، وفى سبيل تأمينه تشن حرب الطبقات . وفى خلال هذه السيطرة القهرية الشديدة لشطر من المجتمع على شطر آخر ، يغمس السادة - أرادوا ذلك أو لم يريدوه - فى نشاط اجتماعى واقتصادى يرمى الى استمرار سلطانهم وتقويته ؛ ولا يمكن لهذا النشاط الا أن يولد طرائق تقنية (تكنولوجيا) تغير البناء الاجتماعى وتضيف - بغض النظر عن رغبة السادة فى هذه الاضافة - الى مهارات المستغلين وقواهم ؛ وهؤلاء الذين تدربوا على فنونهم على أيدي سادتهم ، يخلعون بدورهم هؤلاء السادة لكى يتهددهم فيما بعد المصير نفسه ، حين يبلغ استغلالهم للطبقة التى تليهم فى الوقت المناسب (الذى يحدده التقدم التكنولوجى) مرحلة الأزمة والانفجار والثوبة « الجدلية » (الديالكتيكية) الى مستوى جديد . والأفكار أسلحة تنتجها الطبقة السائدة وتستخدمها أثناء كفاحها من أجل القوة ، ولا مندوحة لهذه الأفكار

لقد علمنا هيجل أن التقدم الانسانى يسير فى صورة لولبية « جدلية » متقطعة تتسم بوثبات مفاجئة من مرحلة الى أخرى ؛ وكل مرحلة من مراحل الطريق التى اجتازتها المخلوقات الانسانية على مر التاريخ ، تتخذ صورة توتر بين موقف سائد يتجسد فى أفعال ونظم مناسبة ، وموقف معارض يكافح الموقف السابق من الداخل ، ويؤدى ذلك الى صراع بين المبادئ أو القوى المتعارضة ينقسم فيها الوعى البشرى والنشاط الانسانى على نفسه بلا رحمة ؛ وهذه المبارزة المستمرة بين الاتجاهات المتصارعة فى كل مستوى من مستويات الفكر والشعور والسلوك الانسانى هى المسئولة عن التغير والتقدم . وإنما بلغ التوتر الصاعد نقطة حرجية حدث تصادم أو انفجار ، ووثبت الانسانية (أو جزء منها ، كأن يكون كنيسة أو أمة أو حضارة) الى مرتبة جديدة ؛ وتحطم القوتان المتنازعتان احدهما الأخرى ، غير أنهما يولدان شيئا جديدا - قد تكون حالة جديدة من حالات الوعى ، أو شكلا جديدا من أشكال الحياة - يكافح بدوره متناقضاته الداخلية حتى يصل به الأمر الى أزمة جديدة ، وهكذا دواليك فى لولبية صاعدة الى غير حد . وفكرة أن الصراع والأزمة هما السبب الوحيد للتقدم قديمة قدم هيرقليطس ، غير أن ماركس ترجم مقولات هيجل الروحية وجهازه المنطقى (وأحيانا يصل الى نتائج لامعقولة منطقيا) الى مقولات اجتماعية ؛ فالتطور التاريخى يتألف عنده من الصراع الناشئ - فى المقام الأول - عن الحاجات المادية والمخترعات التكنولوجية ، وهو لا يتم فى عقول الرجال ، بل يتم فى المجتمع بين طوائف الناس الذين يحارب بعضهم بعضا . والطبقة عند ماركس عبارة عن هيئة من الأشخاص توحد بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية ما ؛ والمصلحة الموضوعية هى الحاجة الى تحقيق أو اكتساب شيء ما يجعل أولئك الذين يكسبونه أكثر حرية ، أى أقدر على التحكم فى حيواتهم لتحقيق الاشباع العاقل لحاجاتهم . وتاريخ البشرية

عن أن تبدأ فعلها - بحكم نشأتها ذاتها - بأن تجند القوى لصالح الطبقة المسيطرة ؛ أما هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقة المستغلة ويقبلون تلك الأفكار ، والنظم التي تتجسد فيها تلك الأفكار ، فانهم يقبلون دون تمحيص شيئا يناهض مصالحهم الخاصة ويخدم مصالح سادتهم ؛ وقد لا يكونون على وعى بذلك ، فتراهم يقبلون تلك الأفكار والنظم وكأنها صحيحة دائما أبدا ، يضمناها الدين أو الميتافيزيقا أو نظام الطبيعة الذي ينظر اليه باعتباره سرمديا وعادلا ولا يقبل التعديل . وهكذا يعاملون ما هو فى الواقع ناجم عن المصالح الانسانية المتغيرة ، وعن المهارات الانسانية ، وعن الصراع الانسانى من أجل القوة ، يعاملون هذه الأشياء جميعا على أنها شيء نظمته ألوهية أبدية ، أو معيار موضوعى من الحق والخير والجمال لا يختلف بالنسبة للناس جميعا فى كل زمان ومكان ؛ مثل هذه المعايير لا وجود لها عند ماركس ، وكل شيء لا يكون صحيحا الا فى زمانه ومكانه فحسب ، ولا يكون معقولا الا على أساس البناء الاجتماعى الذى اقتضاه . أما فيما يختص بالوهم القائل بوجود قيم إنسانية عامة ، أو بأن النظم التي خلقها السادة قد تكون صائبة بالنسبة للمستغلين أو نافعة لهم ، فان هذا الوهم - عند ماركس - نوع من « الانسلاخ » (مقولة هيغلجية أخرى) الذى هو قرين محتوم لتقدم البشرية الأليم .

و « الانسلاخ » ظاهرة تحدث حين يكتسب شيء ما خلقا لاشباع المطالب الانسانية حياة اجتماعية خاصة به ووجودا مستقلا ؛ ويتمثل للناس لا على أنه سلاح مصطنع صنع بأيديهم لتحقيق حاجة ما ربما تكون قد زالت منذ عهد بعيد ، بل على أنه كيان موضوعى يتمتع بالقوة والسلطة وكأنه قانون حتمى من قوانين الطبيعة، أو كانه قانون حتمى صادر عن اله قادر على كل شيء . ومن رأى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية لما يسميه النظام الرأسمالى فى عصره ،

تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كله - من أقوى وأغنى من فيه الى أدنى وأفقر أعضائه - هي بالضبط صور من هذا الانسلاخ ؛ فهي قيم ونظم غرضها الوحيد (على الرغم من أن هذا الغرض قد يكون مما طواه النسيان) هو تدعيم قوة طبقة بعينها مهيمنة اقتصاديا ، فأصبح المجتمع كله ينظر اليها باعتبارها صحيحة فى حد ذاتها بالنسبة للناس جميعا . وتكون النتيجة أن النظم التي خلقت لخدمة مصالح السادة لا تقتصر - فى صورتها المتحجرة المصوغة صياغة النواميس - على تحطيم حيوات المظلومين وحدهم ، بل انها لتحطم حيوات الظالمين أيضا الى حد ما ؛ وليس ذلك بأقل صدقا بالنسبة للنظم الأخلاقية والسياسية ، لا بل ليس هو بأقل صدقا بالنسبة لأى شيء آخر مما قد قصد به - ولم يكن ثمة بد من أن يقصد به - الى خدمة مصالح طبقة واحدة زائلة ، فتراه ينحرف لاشعوريا بحيوات ضحايا انحرافا لا يعود معه الناس معرضين لفككات طبيعة جامحة ، بل يصبحون من طراز « فرانكشتاين » حين يجدون أنفسهم تحت رحمة أمساخ ضارية من صنع أيديهم ، من نظم وعادات ومعتقدات تنسى أصولها وتصير وظائفها غير مفهومة بعد ؛ فترى الناس ينظرون الى السلع وكأنها تملك حياة وقيمة خاصتين بها ، وتقطع الصلة بين المنتج والسلعة التي ينتجها ، بل تقطع الصلة بينه وبين الآلات نفسها التي تكتسب منزلة تنخدع فتظنها منزلة مستقلة خاصة بها ، وكثيرا ما يكون وضعها ذاك ضد مصلحة خالقيه .

غير أن مجرد ادراكنا لهذه المشكلة والنفاذ اليها بأبصارنا لن يزيلها كما تزول الأشياء بسحر ساحر ، اذ ينبغي أن تكون الأفكار نفسها التي تحطم تلك الرواسب - اذا أريد لها أن تكون أفكارا فعالة كسائر الأفكار التي يكون لها تأثير - أقول انه ينبغي لتلك الأفكار أن تكون جزءا لا يتجزأ من نشاط يعمل على تحرير نفسه بنفسه ،

ومن ثم فهو نشاط لا بد أن يكون ثوريا وعمليا .
وانه لنشاط لا يحدث الا بعد أن يصل الضحايا
الى مرحلة من النظام الاجتماعى الذى هو الوسيلة
الوحيدة لوصولهم الى مرحلة من النظام العقلى
والأخلاقي ؛ « فالانصلاح » الذى هو تحطيم
التضامن الانسانى بسبب وجود النظم التى
ما خلقت أصلا الا لتدعيمه أمر محتوم - فى
رأى ماركس - مادامت حرب الطبقات تسيطر على
حيوات الناس . هذه الحرب التى هى الصورة التى
لا مفر منها للكفاح الانسانى نحو السيطرة على
الطبيعة وعلى الانفعالات اللامعقولة التى تجيش بها
نفوسهم . ولن يصل الجدل التاريخى الى مرحلة
أخيرة يستقر عندها الا حين تنتصر الطبقة الدنيا
فى سلم الطبقات - وهى طبقة البروليتاريا التى
لا يملك أفرادها شيئا ، ومن ثم فإنهم يباعون
ويشترون كأنهم سلعة من السلع - على ظالمها ،
وهو أمر يحتمه النموذج الذى يسير عليه التاريخ .
وحينئذ فقط سوف تختفى حرب الطبقات ، وتحل
محل الأفكار والنظم التى استخدمتها مجموعة من
الناس ضد حرية مجموعة أخرى ، نظم وأفكار
نافعة للجنس البشرى كافة .

وإذا كان كل ماله وزن فى الحياة الانسانية
تحدده الطبقة التى ينتمى اليها الانسان ، والوضع
الذى تتخذه تلك الطبقة فى حرب الطبقات ، فانه
يلزم عن ذلك أن أفكار الانسان - أيا كانت قوة
تأثيرها - لا بد أن يتحدد بوضعه الاجتماعى
والاقتصادى ، لا العكس . ومن ثم فإن ماركس
يصف الأفكار بأنها عنصر فى الطوايق العليا من
البناء ، وهى طوايق تركز على « بنية الأساس »
أى على النظام الاقتصادى لجماعة انسانية بعينها ،
وهذا النظام بدوره تحدده أدوات الانتاج المستعملة
فيه ، والطبقة التى تتحكم فى تلك الأدوات .
ويسمى ماركس مثل هذه « الطوايق العليا من
البناء » بالأفكار المذهبية (الايديولوجيات) ، غير
أنه يتحدث عنها فى بعض الأحيان وكأنها شبكة
من الأوهام أريد بها أن تكون مسوغا عقليا - أى

أن تعطى تفسيراً زائفا ولكنه مريح - للحقائق التى
تجفل منها بالغريزة طبقة بعينها أو طبقة فرعية ،
وهى انما تجفل منها لأنها تشير الى انهيارها
المحتوم على أيدي خصومها ، وما خصومها الا
الطبقة التى تستغلها . وهكذا يتحدث عن أفكار
المجتمع البورجوازى على أنها محاولة - عن وعى
أو عن غير وعى - لتسوين مصالحه على أساس عقلى ،
أى أن أفكار ذلك المجتمع البورجوازى تصور
ما يريد أن يكون عليه العالم اذا كان لابد من بقاء
ذلك المجتمع ، ثم تسترت تلك الأفكار وراء قناع
يبدىها فى صورة مثل عليا عامة ؛ وما دام ذلك
المجتمع البورجوازى لن يبقى - فى واقع الأمر -
فان تلك التبريرات العقلية وهمية وكاذبة . ومع
ذلك فان ماركس لا يقرر (كما فعل انجلز) أن
الكيمياء أو الرياضة مثلا خاطئان لأنها نشأت على
أيدي الطبقة الحاكمة فى زمانها وكانت تلك
الطبقة تستخدمهما ؛ انه على استعداد للقول بأن
الملاسلات الاجتماعية قد لا تكون ملائمة لظهور هذا
أو ذاك الكشف أو الاختراع فى الفيزياء أو فى
الرياضة ، وأنه لابد أن ينتظر اللحظة المناسبة
تاريخيا (مثل اكتشاف الآلة البخارية فى
الاسكندرية القديمة، أو غواصة ليوناردو دافنشى) ،
وأن تقدم العلم يرتبط ارتباطا وثيقا بتقدم
التكنولوجيا والنظم الاجتماعية المصاحبة لها ،
ولكنه ليس على استعداد للقول بأن معادلة كيميائية
بعينها أو نظرية رياضية ، تفسد فعلا حيوات
الناس الذين ينتمون الى طبقة معارضة للطبقة التى
اخترعت تلك المعادلة أو النظرية ، كما هى الحالة
بغير شك - فيما يرى - بالنسبة الى الأفكار
التاريخية أو الأخلاقية أو القانونية . وقد حاول
أتباعه أن يعرضوا بعض النظريات العلمية الخاصة
وكذلك بعض المذاهب المنطقية والفلسفية ، على
أنها أوهام تخلقها طبقة ما أو ضلالات مدبرة ؛
غير أن ماركس قد وقف دون هذه النتيجة .
وفضلا عن ذلك ، فانه ل يبدو أنه يعتقد أنه حتى
لو كانت الظروف الموضوعية التى تيسر تطبيقها

على المجتمع تطبيقا فعالا لم تتحقق بعد كما هو واضح للجميع ، فان نظرياته الخاصة كانت مع ذلك متحررة نسبيا من التشويه الذى لا مهرب منه ، ومن التحيز الذى استنكره استنكارا مرا فى أفكار خصومه .

وان هذا الازدواج ليميز كذلك أفكاره الأخلاقية والسياسية ؛ فهو يتحدث أحيانا وكان الأحكام الأخلاقية ، بل أحكام القيم جميعا - سواء أكانت صريحة أو ضمنية فى السلوك وطرائق الحياة - ليست غير أسلحة علنية أو مقنعة فى الكفاح من أجل القوة أو من أجل البقاء . فإذا كان هذا هكذا فان أخلاق طبقة بعينها ، ولتكن البورجوازية ، لا تحتاج الى أى تمحيص ، لأنها مجرد ضرب من التعمية سيختفى بالتدمير المحتوم لذلك الذى يحميه . ويلزم عن ذلك أن أية محاولة للوصول الى اتفاق معقول ، عن طريق المناقشة بين أعضاء من الطبقات المختلفة شاعرين بانتمائهم الى طبقاتهم تلك ، عن القضايا الأخلاقية (أو عن أية قضايا أخرى) هى محاولة غير مجدية على الإطلاق ، مادام أعضاء أية طبقة أدانها التاريخ قد أصبحوا - من حيث المبدأ - عاجزين عن فهم العالم الذى يعيشون فيه ؛ وهو عاجز مرده الى الجهاز الذى يسلحون به أنفسهم دفاعا عن أنفسهم ، فيخلق لهم جهازهم ذاك جنة تنسجها لهم أحلامهم ، كما يمنهم من ادراك الحراب الذى كتبه عليهم التاريخ كتابة لا رجعة فيها .

على أن ماركس يتحدث - أحيانا أخرى - عن القيم وكأنها لا تتميز عن حقائق الواقع على الإطلاق ؛ فالبشرية تسير فى اتجاه واحد ، وثمة طبقة تهزم طبقة أخرى حتى لا تبقى هناك طبقات للهزيمة ، ويتحرر الناس من التشويه الذى فرضه عليهم الصراع الطبقي ، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم مهمة تنظيم حياتهم معا بطريقة عاقلة . فما من مخلوق عاقل يريد أن يفشل أو يتحطم ، والانسان العاقل هو ذلك الذى

يفهم القوانين والعوامل التى تتحكم فى مجتمعه ؛ أما أن نطلب المحال فشئ غير معقول ، وأن نؤمن به معناه أننا مخدوعون بجمهورية مثالية (يوتوبيا) ، وأن نقول عن نوع من السلوك انه خير أو سيديد معناه أن نقول انه يؤيد - بدلا من أن يعوق - تقدم الانسانية صوب مجتمع لاطبقى ، هذا المجتمع الذى ليس سوى العقل وقد أخذ يعمل ، وأن نقول انه على الرغم من أن « س » هى « ما ينبغى » أن يكون فسوف تحدث « ص » ، قول لا معنى له فى نهاية الأمر ، لأن « ينبغى » تعنى « ما يبرره العقل » ، ومن ثم فلا بد من أن يتحقق اذا كان التاريخ حقا هو سير العقل على هيئة حرب الطبقات كما افترض ماركس . ومن ثم فان كلمات : « خير » و « واقعى » و « ناجح » و « حر » و « علمى » و « فعال » و « موضوعى » و « محتوم اجتماعيا » تلتقى جميعا فى المعنى ، وكذلك الفاظ « الشر » و « الحق » و « الفشل » و « الذاتية » والجهود التى تبذل للسباحة ضد تيار التاريخ كلها عبارات مترادفة كذلك ؛ فليس « دون كيشوت » مضحكا فحسب ، ولكنه شرير أيضا ، فان يهزم المرء آخر الأمر وأن يكون شريرا شئ واحد . والعدالة والرحمة والحرية والقيم الانسانية العسامة التى يهيب بها الاشتراكيون غير الماركسيين ، هى فى نظره أوهام كاذبة ؛ والاهابة الصادقة الوحيدة هى الاهابة بحركة التاريخ ، الاهابة بذلك الذى يتناغم مع حاجات الطبقة التى تضم أكثر طوائف البشرية تقدا ؛ فاذا أفاد فعل بعينه مصالح هذه الطبقة ، فانه فعل خير وسينجح ، لأن المعنى ها هنا واحد ؛ أما اذا أعاق تلك المصالح ، فهو فعل شرير ووهم ، ومن الأرجح أن يؤدى الى الفشل ، والى « انسلاخ » من يمثل ذلك العائق عن الجيش السائر الذى تحدد مصالحه القيم الحقيقية جميعا . والنظرة الى المثل العليا على أنها مجرد أوهام للتبرير العقلى (ايديولوجيات) ، والنظرة الى تلك المثل العليا على أنها نتيجة ضرورية لهذا

الضرب من النفعية الكونية ، هما نظرتان لا يتم التوفيق بينهما أبدا توفيقا كاملا ، سواء فى كتابات ماركس أو فى كتابات خلفائه . وكذلك لم تكن أفكاره السياسية واضحة أبدا وضوحا تاما ؛ إذ يعرف الدولة أحيانا بأنها لجنة من الطبقة الحاكمة لقهر الطبقة الدنيا ، ويعرفها أحيانا أخرى بأنها تحيا حياة متميزة خاصة بها بأن تهدف الى أن تكون شيئا لن يحدث مطلقا - إذا شئنا أن نتبع منطق التاريخ - ألا وهو أن تكون الفصل النزيه بين الطبقات . وفى كلتا الحالتين لابد أن تختفى الدولة ، إذ أنه بانتصار البروليتاريا لن يبقى ثمة ما يقهر ، ولن يختلف العاقلون من الناس حول الغايات ، ولن تكون الاختلافات الا فى التقنيات (التكنولوجيا) ، أى أنها اختلافات حول الوسائل ، ويمكن تسويتها عن طريق المناقشة بين الخبراء دون استعمال للقوة ؛ وحينذاك ستختفى أداة القهر التى هى الدولة . وكذلك يتحدث ماركس أحيانا وكأن الثورة محتومة شأنها فى ذلك شأن حرب الطبقات ، فهى يقين موضوعى يحدث من تلقاء نفسه ؛ وفى أحيان أخرى يتوقف خلع النظام الاجتماعى على الجهود الواعية المناسبة التى يبذلها العمال وزعمائهم ، وهى جهود تتوقف على الاختيار الإنسانى المدبر ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث ماركس وكان كل مرحلة من مراحل الصراع الطبقي تمثل تقدما على سابقتها ، وبالتالي فهى حالة « أفضل » مدامت أقرب الى الهدف النهائى ؛ وهو المعنى الوحيد لكلمة « خير » الذى يستطيع أن يعترف به دون تناقض . ومع ذلك يبدو أنه يضيف قيمة مستقلة على الانجازات الثقافية لأى مرحلة من مراحل التقدم ؛ وهكذا تراه يجعل قيمة لأعمال اسخيلوس ودانتى وشيكسبير أعلى من القيمة التى يقوم بها فن البورجوازية ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث وكأنه لا يمكن اضافة أية قيمة لأية مرحلة من مراحل السلم الثورى حتى تقع اللحظة الحاسمة النهائية،

حين تختفى الطبقات وطغيانها الى الأبد . وكذلك لم يوفق المفكرون المتأخرون فى تبديد تلك النقاط الغامضة وغيرها من نظرياته الأخلاقية والسياسية .

ماركوس أورليوس أنطونيوس : (١٢١ - ١٨٠) ، امبراطور روماني ، ومن أتباع المذهب الرواقى . كتب فى أعوامه الأخيرة « التأملات » لتكون له بمثابة الحافز الذى يستثيره ويوفظه وسط أعباء الحكم . وتمتد جذور نزعة الرواقية الى ابيكتيتوس ، غير أنه بعاطفة دينية أعمق من عاطفة الرواقيين الآخرين ، كان يشعر بالصلة الطبيعية التى تربط الانسان مع الكون فى وحدة عضوية ، وأن عناية مطلقة الخير قد وضعت فى الانسان رقيبا الهيا وهو العقل . وفى استطاعته اذن عن طريق تحقيقه لتلك الماهية الأخلاقية دون أن يشوبها شئ خارجى ، أن يوحد بين نفسه وبين الغاية العاقلة للكون ؛ وهذا هو واجب الانسان الفعال نحو نفسه باعتباره مواطنا فى ملكوت الله . غير أن ماركوس - امبراطور روما - كان يرى أن عليه واجبات لا تقل عن ذلك أهمية نحو اخوانه من بنى الانسان الذين هم أقرباؤه الطبيعيون ؛ ومع ذلك فإن حبه للانسانية لم يعم بصيرته عن رؤية مثالبها . ولما كان مقتنعا بالطبيعة العابرة التى تنسم بها الأمور الزمانية ، فانه لم يجد فى مبادئ الرواقية ما يحفزها الى تشكيل دولة مثالية ، اللهم الا احساسا بالضرورة العاجلة أن يفعل ما فى وسعه فى المنصب الذى وضعه الله بين يديه . وظل الملك الفيلسوف مثلا أخلاقيا لا سياسيا ؛ وذلك أن ماركوس كان يهتم قبل كل شئ بشخصيته الأخلاقية فى تصرفاتها ازاء الآخرين ، وسرعان ما تتحول أفكاره من روما الى مدينة الله .

ماريتان ، جاك : (١٨٨٢ -) ، فرنسى ، دعى فى أواخر حياته ليكون أستاذًا فى جامعة برنستون . كان فى الأصل من أنصار برجسون ، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضى التوماوية المحدثين ؛ و « مقدمته للفلسفة »



ماركوس اورلبوس (۱۲۱ - ۱۸۰).



ماريتان، جاك (١٨٨٢ -) .

١٩٢٠ (ترجمت الى الانجليزية عام ١٩٣٣)
تنزع نزعة مدرسية أرثوذكسية مصوغة في
المصطلح المدرسي التقليدي . وأشهر أعماله
الفلسفية كتابه « درجات المعرفة » (١٩٣٢ ،
وظهرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٣٨) ، وفيه
يفرق بين المعرفة العلمية الطبيعية ، والمعرفة
الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية ، وهو ينظر اليها
جميعا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل
بعضها بعضا .

ماكتجارت ، جسون أليس : (١٨٦٦ -
١٩٢٥) ، زميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج .
كان تلميذا لهيجل ومن المعجبين به ، وهو مثالي
وميتافيزيقي من أصحاب المذاهب ؛ وهو في مؤلفه
الكبير « طبيعة الوجود » - مستعينا بمقدمتين
تجريبيتين ينصان على أن شيئا ما موجود - يشرع
في بيان الطبيعة العامة للعالم باعتباره كلا ،
ولأجزائه التي تكونه ، وذلك بوساطة الاستدلال
القبلي الصارم ، ويصل الى النتيجة القائلة بأن
العالم مجتمع من العقول يتصل بعضها ببعض
اتصالا وثيقا ؛ وهي نتيجة يصل اليها بعملية
استدلالية على جانب كبير من الأصالة والوضوح ،
وفي خلال هذا الاستدلال يرد البرهان المشهور
على لاواقعية الزمان . ويحاول ماکتجارت في
الجزء الثاني من كتابه - بمناهج أقل صرامة -
استخلاص نتائج متعددة تترتب على النتائج التي
وصل اليها في الجزء الأول . وما يمتاز به هذا
الكتاب من بساطة في الشكل غير عادية ، ودقة
وصفاء وخلو من الخطابية ، مع جرأة غير مألوفة
في الفكر والأصالة ، تجعله كتابا قيما حتى
بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعطفون على الميتافيزيقا
المثالية عامة . وينبغي أن نذكر من آرائه العديدة
غير المألوفة ، اعتقاده بخلود الروح اعتقادا
لا يتنافى مع انكار وجود الله . ويضم كتاب
تشن . د . بروود تحت عنوان : « دراسة لفلسفة
ماكتجارت » ، عرضا نقديا تفصيليا لموقف
ماكتجارت ومناقشة له .

المثالية : يختلف معناها الفلسفي اختلافا
تاماً عن معناها الشائع حين يراد بها أن تشير الى
الاهداف الأخلاقية السامية . وبينما استخدم
الفلاسفة هذه اللفظة في بعض الأحيان لتشمل
كافة الآراء التي تجعل أساس الكون روحيا في
نهاية الأمر ، فإن هذه اللفظة تعني عادة (في
مقابل الواقعية) نظرية تذهب الى أن الأشياء
الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن
ذهن يعيها ، وعلى هذا النحو لا تشمل هذه اللفظة
هؤلاء الذين وان كانوا يؤمنون بالله ، إلا أنهم
ينسبون الى المادة وجودا جوهريا قابلا للتصور
بغض النظر عن امكان تجربته ، وان يكن الله في
نهاية الأمر هو خالق هذه المادة .

وقد نشأت المثالية - بهذا المعنى الأضيق -
في القرن الثامن عشر على يد باركلي الذي أقام
الحجة على أن وجود الأشياء الطبيعية *esse*
هو ما يدرك *percipi* ، أو أنها ليست الا
« أفكارا » *ideas* (ومن هنا كانت كلمة
idealism « المثالية ») ، وذلك على أساس
هام وهو أننا لا نستطيع أن نتصور الصفات التي
ننسبها الى تلك الأشياء مجردة عن تجربتنا الحسية
لها . وقد استخدم باركلي أيضا الحجة السلبية
فقال اننا لا نستطيع أن نعرف أشياء طبيعية لم
نجربها ؛ وهاتان الحجتان نجدهما بصورة أو
بأخرى لدى معظم المفكرين المثاليين . ويمضي
باركلي في سياق حجته فيقول ان « الأفكار »
باعتبارها سلبية لا يمكن أن تسبب شيئا ؛
وما دامت المادة اللاواعية غير ذات وجود ، فإن
الأشياء التي لا يمكن تفسيرها عن طريق الفعل
الانساني لابد أن ترجع الى فعل مباشر تقوم به
روح لا انسانية ، لأن الأرواح هي وحدها الفاعل
العلوي الممكن ما دامت هي وحدها ذات الفاعلية ،
أي التي تملك ارادة . أما الصعوبة التي تنشأ
عن أن الأشياء الطبيعية تظل موجودة - فيما يبدو -
حين لا يدركها انسان ، فقد واجهها بقوله انها

موجودة عندئذ في عقل الله ، وبذلك قدم حجة جديدة على وجود الله .

لم يجتذب باركلي أحدا من الأتباع تقريبا أثناء حياته ، ولم تبدأ المدرسة المثالية في توطيد دعائمها الا بظهور كانت الذي عالج الموضوع معالجة تختلف كل الاختلاف عن معالجة باركلي له ، فقد أقام مثاليته على حجة تركز في معظمها على نظريته في المعرفة الا وهي أن كل ما هو مكاني أو زماني ليس الا ظاهرا فحسب . ولقد ذهب الى أننا لا نستطيع أن نعلم معرفتنا القبلية بالأشياء الا بافتراض أن العقل الانساني قد خلغ عليها اطارا لم يكن لها يد من الدخول فيه ، ولما كان في غير مقصور العقل الانساني أن يخلع ذلك الاطار على الحقيقة في جوهرها بل يخلعه على الظواهر فحسب ، فلهذا السبب نفسه رأى كانت أن معرفتنا مقصورة على الظواهر ؛ وهذه الظواهر لا توجد الا باعتبارها موضوعات لتجربة فعلية أو ممكنة ، ومن ثم يجب أن تخضع للشروط التي يفرضها عقلنا والا لما كان في وسعها أن تظهر لنا . ويعتقد كانت أن هذا هو السبب في أننا نستطيع أن نطبق مقولات مثل الجوهر والعلة على العالم الفيزيقي ، بيد أن هذا السبب نفسه يمنعنا من التقدم الى الميتافيزيقا - كما فعل باركلي - حيث نطبق تلك المقولات خارج عالم الخبرة الانسانية . ويصر كانت على أن هذا القول لا يلقى أى شك على العلم ، بل على العكس من ذلك هو الطريقة الوحيدة لانقاذ العلم من المتشككين . فالعلم ينبئنا بالحقيقة ، ولكنها ليست الا حقيقة الظواهر ؛ ولو زعمنا أن وظيفته هي أن يخبرنا بالحقيقة في جوهرها ، لكان علينا أن نعترف بأنه مخدوع بأوهامه انخداعا تاما ؛ وعلى هذا فان كانت يطلق على نفسه صفة « الواقعي التجريبي » ، ولكنه في الوقت نفسه مثالي متعال ، وهو يعنى بهذا شيئا يقرب مما عبر عنه الفلاسفة المحدثون بقولهم ان القضايا التي نوردها عن الموضوع

الفيزيقي صادقة ، ولكن ينبغي تحليلها في حدود معطيات حواسنا . ويدلل كانت أيضا على أننا لو ذهبنا الى القول بأن الحقيقة في جوهرها توجد في المكان والزمان ، لتورطنا بذلك في متناقضات بعينها تناقض بها أنفسنا (وهي النقااض) ، وعلينا في هذه الحالة أن نقول اما أن العالم الكائن في الزمان والمكان لامتناه أو أنه متناه ، وكلا القولين يؤدي الى نتائج تناقض نفسها بنفسها ، وبهذا يكون الحل الوحيد هو أن نقول ان جوهر الحقيقة لا يقوم في المكان والزمان . على أننا ما نزال نستطيع أن نقول عن العالم الفيزيقي انه لامتناه بمعنى « الامكان » ، ومؤداه أنه أينما مضينا استطعنا أن نجد دائما ظواهر جديدة . ولم يستخدم كانت المثالية أساسا للتدليل على وجود الله - كما فعل باركلي - ولكنه رفض الحجج النظرية كافة التي يبرهن بها على وجود الله ، ووقف موقفا لا أدريا بالنسبة لطبيعة الحقيقة في جوهرها ، وهو ما عبر عنه بقوله أننا لا نستطيع أن نعرف « الأشياء في ذاتها » . ومهما يكن من أمر فقد كان يعتقد أن هناك حجة أخلاقية يمكن أن تبرهن على وجود الله ، وان لم تتسم بيقين أو وضوح نظريين ، ولكنها كافية لتبرير العقيدة . وقد كان مقتنعا بموضوعية القانون الأخلاقي ، ودلل على أن القانون الأخلاقي يأمرنا بأن نسعى الى تحقيق المثل العليا ، تلك المثل التي لا يمكن أن تتحقق الا اذا كنا خالدين ، والا اذا خضع العالم لما فيه تحقيق القانون الأخلاقي ، ذلك القانون الذي لا يمكن أن نتصوره الا باعتباره مخلوقا ومحكوما بكائن يتصف بالقدرة المطلقة وبالخير المطلق . وأفضى به انكاره لحقيقة الزمان الى النتيجة المتناقضة الا وهي أن ذاتنا الحقيقية لازمانية وبالتالي لا يمكن معرفتها ، وهي نتيجة رحب بها كانت لأنها مكنته من حل مشكلة الحرية بقوله ان الذات الحقيقية حرة بينما الذات الظاهرية محددة تمام التحديد بالظواهر الماضية ، أو على الأقل بمعنى

انه يمكن التنبؤ بها عن طريق معرفة تلك الظواهر؛ وهكذا أمكنه التوفيق بين الحرية والعلية الشاملة التي كان يعتقد أنها ضرورية للعلم .

وكان المثاليون الرئيسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهم فشته وشيلنج وهيغل جميعا من الألمان ، كما أنهم تأثروا كثيرا بكانت وان غيروا فلسفته تمام التغيير . ولقد كان أول عنصر رفضوه في فلسفة كانت هو تصور « الأشياء في ذاتها » التي تستحيل معرفتها ، وكانت حجتهم في ذلك أنه لا يمكن أن يكون ثمة أساس لتأكيد وجود شيء لا سبيل الى معرفته ، كما أنه لا طائل هناك من وراء ذلك ؛ وأن محاولة كانت لاستبعاد الميتافيزيقا تؤدي الى متناقضات ، لأنه لم يستبعدا هو نفسه إلا بأن وضع افتراضاته الميتافيزيقية الخاصة ؛ فلو أننا رفضنا الأشياء في ذاتها لما بقيت لنا سوى عقولنا وموضوعات التجربة ، وبذلك نعود مرة أخرى الى ما سماه كانت المثالية القطعية . أما الفلسفة الناتجة عن ذلك والتي تطورت تطورا تدريجيا (« المثالية المطلقة » أو « النزعة المطلقة ») فتعتقد أن جوهر الحقيقة يمكن أن يعرف في النهاية على أنه روعي ، غير أن الروح لا تستطيع أن تدرك نفسها إلا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي ، وهذا هو علة وجود هذا العنصر الأخير ؛ أن الموضوع يستلزم الذات ، وكذلك الذات تستلزم الموضوع ، وان نظر الى الذات على أنها سابقة في نهاية الأمر . ولقد تصوروا الحقيقة باعتبارها كلا لا على أنها متوقفة على عقل متميز من العقول المتناهية (أى الله) ، ولكن على أنها هي نفسها تجربة شاملة مفردة وما العقول المتناهية في تلك التجربة إلا فصول متميزة (وهذا هو المطلق) . وان نظرة كهذه لتبرز وحدة الكون ومعقوليته ، بل انها لتصفه بأنه كامل رغم ما تنطوى عليه أجزاءه من شر ، ذلك الشر الذي لا ينشأ الا لكونها أجزاء .

وليس مما يجافى الصواب أن نعد هيغل مثاليا ، كما جرت بذلك العادة ، غير أنه كاتب غامض أشد الغموض ، ولهذا فان المعنى الدقيق الذي يؤخذ به على أنه مثالي موضع جدل . ولقد كان يعتقد بلا شك أن المادة مظهر يتبدى به الروح ؛ بيد أن تصوره لوضع الأشياء الطبيعية غير المدركة لم يكن واضحا على الإطلاق (ولعل ذلك راجع الى أنه لم يكن يهتم كثيرا بهذه المشكلة) . وتدور فلسفته حول « جدل » (دياكتيك) أراد أن يثبت به أنه اذا ابتدا بأشد التصورات تجريدا وخواء ، ألا وهو فكرة الوجود الخالص ، فانه يستطيع أن ينتقل بعملية قبلية من عمليات الفكر الى أعلى المقولات المنطقية للحياة الروحية . ومن السمات الرئيسية لهذه الطريقة من طرق التفكير ، وهي سمة كان يعدها مميزة أيضا لطبيعة الحقيقة ذاتها ، هي أنها تسير في ثلاثيات ؛ ففي البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدي متناقضاتها الى أن يحل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها ، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج محاسن التصورين في تصور ثالث . ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة ، إلا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه ثم يرتفع التناقض بينهما في تألف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل الى مقولة « الفكرة المطلقة » الرئيسية فنثبت أن الحقيقة كلها تعبر عن الروح ؛ وهذه هي العملية الفكرية التي طبقها هيغل في المنطق ، وفي موضوعات الفكر الأخلاقي والسياسي التي هي أكثر من المنطق تعينا . ولم يكن الجدل (الديالكتيك) يؤخذ على أنه طريقة للبرهان فحسب ، بل يؤخذ على أساس أنه تفسير لتطور الفكر والمدنية ؛ فالناس في السياسة مثلا يبحثون عن الحرية على حساب النظام ، وعن النظام على حساب الحرية ، بيد أن كليهما - أعنى الحرية والنظام - يتحولان الى شر واحد بعينه اذا تطرفنا فيهما ، ألا وهو حكم

فى اكسفورد معنيا على وجه الخصوص بالربط بين المثالية والمسيحية ، وبين المثالية والافكار السياسية الحرة ؛ وقد استخدم تدليل باركلى بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورهما الا فى علاقتها بالعقل ، وبالتالي ينبغى التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل الهى . ولكنه استبعد تقليد باركلى التجريبي فى نظرية المعرفة ، وأصر على مكان الفكر فى الادراك الحسى ، كما صنع كل من كانت وهيجل ، وأقام حجته على وجود الله أساسا على الرأى القائل بأن العلاقات تستلزم العقل ، ومع ذلك فإنها مستقلة عن العقول الانسانية .

وبدا ف . ه . برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) - وهو من اكسفورد أيضا - فى كتابه الرئيسى « المظهر والحقيقة » ، بدا من محاولة اثبات أن تصوراتنا العادية كلها - وخاصة تصور العلاقات - تناقض نفسها بنفسها ؛ ومع ذلك فلم تؤد به هذه المحاولة الى النزعة الشكية بل أدت به الى هذه النتيجة .، وهى أنه ينبغى علينا افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه تلك المتناقضات جميعا . وكل شىء نتصوره على أنه « ظاهر » ، لأننا اذا أخذناه فى حد ذاته كان متناقضا مع نفسه ، اذ لا يمكن أن يصير معقولا الا فى علاقته مع الكل ، ولكنه مع ذلك يظل موجودا حقيقيا باعتباره عنصرا فى الكل . وقد توسع برادلى فى نظرية الاتساق التى يفسر بها الصدق ، وهى النظرية التى ترى أن تعريف الصدق ومعياره انما يرتكزان على كون الفكرة جزءا يتسق مع بقية أجزاء نسق ما ؛ وعنده أن الصدق تتفاوت درجاته ، فكل أحكامنا كاذبة جزئيا من حيث أنه يمكن تصحيحها على ضوء نسق أرحب ، وصادقة جزئيا من حيث انها جميعا تشمل بعض عناصر الحق . ولم يكن يقصد الى انكار أنه فى نسق محدود وضع لتحقيق أغراض عادية ، يمكن أن تؤخذ الأحكام على أنها كاذبة أو صادقة كذبا وصدقا مطلقين . ويعرض ب . بلاشاور

الأقوى بغض النظر عن الآخرين . وقصة التطور السياسى هى فى أغلبها قصة محاولة الوصول الى تآلفات متعاقبة من الجانبين بحيث تحتفظ أكثر فأكثر بكل ماله قيمة فى النظام والحرية معا ؛ غير أن هيجل يوحى إلينا - لسوء الحظ - بأن التآلف الحتامى قد تحقق فى الدولة البروسية فى أيامه بحيث استخدمت فلسفته لتأييد الرجعية العنيدة ، بل انه ليوحى إلينا بشىء أسوأ من ذلك ، ألا وهو أن الدولة هى التى تمثل المطلق على الأرض ومن ثم فهى لا تقترب الخطأ ؛ وهكذا كانت الأمبريالية الألمانية تستشهد به (على ما قد يكون فى ذلك من اجحاف به) . ومن جهة أخرى ، نشأت عن « اليسارية الهيجلية » النظرية الماركسية التى لا تقل عن ذلك تحيزا الى جانب واحد ، على أنها نظرية ترفض المثالية كلها وتجعل كون الحقيقة النهائية للمادة ثم تجعل اعتماد العقل الانسانى على تلك المادة ، تجعل هذا وذاك جزءا أساسيا من عقيدتها . وعلى الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بفقرات ينكر فيها هيجل أن الكون عقلى تماما ، فإن فلسفته قد توغلت بعيدا فى هذا الاتجاه ؛ وقد يراودنا الشك فيما اذا كان يؤمن باله شخصى بأى معنى من المعانى المألوفة ، غير أنه كان يدعو نفسه مسيحيا ، وكان يعلق على العقائد المسيحية أهمية عظمى على الأقل باعتبارها تمثلات رمزية لطبيعة الحقيقة الروحية ؛ ومهما يكن من أمر فانه قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من الدين .

ومن المثاليين الألمان البارزين ، غير هؤلاء ، شوبنهاور المتشائم ولوتزه .

وانتقلت المثالية من ألمانيا الى بريطانيا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، وسادت فى كل من اكسفورد واسكتلندة . والفلاسفة الذين نذكرهم فيما يلى هم أكثر فلاسفة المدرسة البريطانية المثاليين جدارة بالذكر : كان ت . ه . جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذى أثر تأثيرا عظيما

— وهو من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين —
نظرية للاتساق .

وهذب ج . م . ١٠ . ماكتجارت : (١٨٦٦ — ١٩٢٥) الذى كان يقوم بالتدريس فى كيمبردج ، هذب شكلا من أشكال المثالية ليس فيه عقل الهى أعلى أو مطلق ، وإنما تتألف الحقيقة من عدد من الأرواح التى تتحد فى انسجام فوق مستوى الحس ، بحيث تكون روح كل كائن انسانى واحدة من هذه الأرواح . وهو يزعم — مصطنعا حجة تفصيلية قبلية أساسا ولا تعتمد بأى شكل من الأشكال على الاعتراف بالسلطة الدينية أو الحدس الدينى — يزعم أنه أثبت أن المادة والزمان ، وكذلك كل السمات غير المرصية من التجربة الانسانية ، ليست الا ظاهرا ، وأنه لا وجود فى الحقيقة لغير أرواح يحب بعضها بعضا؛ وأنها خالدون ، وفى نهاية الأمر سوف لا نخبر الأشياء فى الزمان ؛ وسنصل الى ادراك طبيعتنا اللازمانية ، وفى هذا الادراك متعة تفوق أية متعة أخرى يمكن أن نتصورها الآن . وقد أثر كل من كروتشه (١٨٦٦ — ١٩٥٢) وجنتيلي (١٨٧٥ — ١٩٤٤) المثاليين الايطاليين تأثيرا كبيرا وخاصة فى العشرينات من القرن الحاضر ؛ ويعد كروتشه أعظم الكتاب المتفلسفين حظا من التأثير على القرن الحالى فى موضوعات « الاستطيقا » (علم الجمال) .

« نفسانية الكل » ، وهذا رأى تؤيده الحجة القائلة ان مشكلة العلاقة بين جسم الانسان وعقله لا يمكن حلها الا اذا نظرنا الى الجسم (أو المخ) باعتباره ظاهرة للعقل ، وهذا بدوره قد أفضى بطبيعته الى النظرية القائلة بأن كل شىء مَادى آخر هو ايضا ظاهرة لشىء عقلى .

وبينا تزدهر الفلسفة المثالية فى بعض البلاد فان من الصعب أن نجد اليوم فى بريطانيا فلاسفة يلقبون أنفسهم بالمثاليين ؛ نعم ، هناك كثيرون ينكرون الرأى القائل بأنه ينبغي اعتبار الأشياء المادية كائنات توجد مستقلة عن التجربة ، اللهم الا بالمعنى الافتراضى الذى تفهم فيه هذه العبارة ببساطة على أنه فى الظروف الملائمة يمكن أن تظهر هذه الأشياء فى التجربة . وهناك بعض الاتجاهات فى العلم الحديث تعد عند كثير من الناس مؤيدة لهذه النتيجة ؛ لكنه من غير المألوف أن نسمى أمثال هؤلاء المفكرين مثاليين ، لأنهم يختلفون عادة فى جوانب أخرى اختلافا بينا عن الأعضاء التقليديين لهذه المدرسة المثالية ؛ وهم على وجه الخصوص يقيمون نتائجهم عادة على نظرية تجريبية فى المعرفة ، وينبذون الميتافيزيقا . وهناك اسم أكثر شيوعا يطلق على أمثال هؤلاء المفكرين وهو « الظاهريون » .

المثل : لكلمة idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية ، بيد أن استعمالها الفلسفى فى كلتا الحالتين لم يكن قط مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاستعمال الشائع للكلمة فى الحديث الجارى ؛ فلفظة Idea تعد فى المحل الأول احدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها (مثال) ، ومن ثم فانها ترد عادة فى ترجمة مؤلفات أفلاطون أو فى الكتب التى تناقش هذه المؤلفات . وأيا ما كان الأمر ، فإن فحص استعمالها فى هذا السياق ينتمى الى دراسة أفلاطون أكثر مما ينتمى الى هذا المقال . وثانيا : استخدم لوك كلمة

ونرى ما سبق أن قبول القضية المثالية ضد المادة المستقلة ما يزال يفسح مكانا لعدد من الآراء المتباينة ؛ فقد ترتبط بالاعتقاد فى الله كما فعل باركلي ، أو قد تتخذ شكل النزعة الى المطلق أو ضربا من ضروب مذهب التعدد ، بل قد تذهب الى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ما هى الا تجريدات من التجربة الانسانية . ويرى بعض المثاليين أن ما نسميه مادة جامدة هو ظاهر عقول منحنطة جدا، أو هى على أى الحالات ظاهر كائنات نفسية من نوع ما ، اذا كانت تبلغ من الانحطاط درجة لا تسمح بأن نطلق عليها اسم « عقول » (وهذا هو مذهب

ideal استخداما واسع النطاق في أواخر القرن السابع عشر ، وظلت متداولة في الاستعمال الفلسفى - على أقل تقدير - فى الأعوام المائة التى تلت ذلك . وكان الكتاب الفرنسيون قد سبق لهم استخدام كلمة idée كثيرا ، وخاصة ديكارت وملبرانش ، وليس من شك فى أن استخدام لوك لكلمة idea مستمد من هذا المصدر .

والواقع أن هذه الكلمة كانت سببا فى كثير جدا من الغموض والخلط فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وذهب أحد نقاد تلك الفلسفة المبكرين وهو توماس ويد الى حد القول بأن الأخطاء الكبرى التى وقع فيها لوك وباركلي وهيوم يمكن أن تعزى الى هذا المصدر ، وعلى الأخص أخطاء باركلي ؛ وأنه لولا الغموض الذى أحاط بهذه النقطة الرئيسية ، لكان من الأرجح لبعض مبادئهم ألا تكون جذيرة بالذكر . وهذا القول وإن يكن متطرفا نوعا ما ، إلا أنه لا يخلو من أساس سليم .

ومصدر المتاعب هو أن معنى كلمة idea - خلال تلك الفترة - إما أنه قد جعل متسعا بصورة غير مرغوب فيها ، وإما ترك غير محدد الى حد كبير ، وهذا هو ما حدث فى أغلب الأحيان . ويقول لوك فى تقديمه لهذه الكلمة : « انها لما كانت هى اللفظة التى تصلح - على ما اعتقد - للإشارة الى موضوع التفكير أيا كان ، عندما يفكر الانسان ، فقد استخدمتها للتعبير عن كل ما يراد التعبير عنه بالكلمات الآتية : « وهم » ، « تصور » ، « نوع » ؛ أو كل ما يمكن أن يتجه اليه الذهن أثناء التفكير » . ومن الجلى أن هذه الملاحظة تخلو من كل وضوح ، والواقع الفعلى هو أن لوك يستعمل كلمة Idea بأربع طرائق على الأقل :

١ - يستعملها فى معظم الأحيان بالمعنى الذى يعنيه التعبير الحديث « معطيات الحس » sense-datum - وهو نفسه ليس تعبيرا

واضحا - وذلك للإشارة الى «الموضوعات المباشرة» فى التجربة الحسية .

٢ - ويستعملها أيضا حينما بعد حين بمعنى « صورة ذهنية » ، وخاصة فى مناقشاته عن الخيال والذاكرة .

٣ - يتحدث لوك فى معظم الأحيان عن « المدركات العقلية » باعتبارها أفكارا Ideas فمثلا أن تكون لدينا « فكرة » البياض معناها أننا نعرف ما تعنيه كلمة أبيض ، أى أن يكون لدينا تصور عقلى لذلك اللون . ويستطيع المرء أن يقول بعبارة أخرى ان كلمة « فكرة » تشير أحيانا عند لوك الى « معنى كلمة ما » .

٤ - ويبدو أحيانا - وبصورة أقل وضوحا - أن لوك يعنى « بالأفكار » ما يجول بذهن الانسان حين « يفكر » أو « يفهم » (أيا كان هذا الذى يجول بالذهن) .

وهكذا يكمن الخطر الأكبر فى مثل هذا الترخص الحر فى استخدام لفظة واحدة ، وذلك بأنه يجعل فى امكان الكاتب مناقشة مسائل تختلف فيما بينها أشد الاختلاف بلغة واحدة ، ومن ثم فإن ذلك يغريه دائما أن ينسب الى أى مدى يقوم الاختلاف بينها . وربما كانت أشد النتائج الناشئة ضررا بالنسبة لما نحن الآن بصدد ، أنه من لوك حتى هيوم لم تتحدد التفرقة بصورة واضحة بين « الادراك الحسى » و « التفكير » و « الفهم » و « التخيل » أو حتى « الاعتقاد » . وبتعبير أدق ، كان ثمة ميل مستمر الى أن يستوعب الادراك الحسى كل تلك العمليات ، وبذلك تفسد منذ البداية أية محاولة لتحليلها . وقد حاول هيوم حقا أن يعمل على تحسين الموقف - الى حد ما - بتمييز الأفكار عن « الانطباعات » ، - وكان يقصد بالكلمة الأخيرة الإشارة المنفصلة الى معطيات الحس الفعلية أو الاحساسات ؛ إلا أنه لما كان هيوم قد ذهب الى أن الأفكار

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته - التي جاءت بعدئذ - للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، ما برحت تحتفظ بالادراك الحسى نموذجاً لها غير ملائم لكنها تنطوى عليه .

الأفكار عبارة عن « كيانات ذهنية » و « أنه لا وجود لها بدون العقل » ، فاذا جمع هذا الى ذاك ، يمكن أن يبدو أنه قد أثبت أن الأشياء التي ندرکها لا توجد الا « فى عقل ما » . على أنه يكون اجحافاً منا - بالنسبة لدقة المناقشة التي يسوقها باركلي - اذا قلنا ما يوحى بأنها تقوم على مثل هذه المناورة البسيطة ؛ ومهما يكن من أمر ، فان هذا الغموض المستتر ربما فسر لنا اقتناع باركلي العجيب بأن نظرياته المثيرة صحيحة « صحة تدرکها البدهة » ، وأنها تكاد لا تكون فى حاجة الى حجة تؤيدها . وربما كان استخدامه لكلمة « فكرة » فى كتاباته هو الذى يحتاج الى تمحيص نقدى ، قبل أن يحتاج الى مثل هذا التمحيص النقدى استخدام غيره لها .

المحسوس : انظر معطيات الحس .

مدرك عقلي : انظر المثل ، والتصورية ، والكليات .

مذهب الالتزام الخلقى : هو الموقف الذى يعد الواجب حقيقة أساسية لفهم الفكر الأخلاقى ؛ وقد عد أصحاب مذهب الالتزام معارضين على وجه الخصوص للنفعيين ، وهم الذين يرون أن مصدر ما تتصف به الأفعال من الزام هو ما تتصف به النتائج التى سيحققها الفعل من خير . وأبرز أمثلة القائلين بمذهب الالتزام فى الجدل الأخلاقى المعاصر برتشارد وروس والمدرسة الحديثة ، وكلمة مذهب الالتزام « deontology » مستمدة من كلمة يونانية هى « deon » ومعناها « الزامى » على وجه التقريب .

المذهب البرجماتى : كانت كلمة «برجماتية» قليلة الاستعمال فى اللغة الانجليزية ، ولم تكن مستعملة على الإطلاق فى سياق الحديث الفلسفى حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكى تش. س. بيوس فى عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد الى تحديد معنى الكلمات التى صاغها . ولقد وضع

واياً كان الأمر ، فان موقف باركلي يختلف الى حد ما ؛ اذ أنه قد قبل لفظة « فكرة » على أنها مألوفة فى الكتابة الفلسفية فلم يقدم تفسيراً اياً كان لمعناها ، بل انه ليمضى فى سبيله فى ثقة تامة لا مبرر لها ، وكان الكلمة واضحة تمام الوضوح ، مفهومة أحسن الفهم ؛ فتراه يستعمل هذه الكلمة من حين الى آخر بكل المعانى المتباينة التى استعملها فيها لوك ، فيتعرض بذلك لكل ما ينجم عن ذلك من عبارات ملتوية ، وخاصة بالنسبة للتفكير والفهم . بيد أن هناك شيئاً أهم فى حالته وهو ذلك الغموض الإضافى الذى يكتنف معنى من تلك المعانى خاصة ، وهو المعنى الأول منها الذى ذكرناه آنفاً ؛ فقد أراد باركلي أن يدمج الدعوى الأنطولوجية القائلة بأنه لا توجد الا « أرواح » و « أفكار » ، وأن وجود الشيء هو أن يدرك أو أن يدرك *esse est percipere* أن يدرك أو أن يدرك *esse est percipi* أقول أنه أراد أن يدمج تلك الدعوى بالدعوى القائلة بأن هذه النظرية ليست فى حقيقتها أكثر من توضيح للاعتقادات التى يصل اليها الانسان بذوقه الفطرى ؛ ففى الوقت الذى أراد فيه أن يقدم نظرية ميتافيزيقية ، كان يريد أيضاً أن يقول ان تلك النظرية كانت «فعلاً» موضع اعتقاد من الناس عامة . ويبدو أنه قد نجح فى ذلك - كما يقول ريد - بفضل استعماله المزدوج - أو هو الاستعمال المرن على أى حال - للمبدأ القائل «بأننا لا ندرك الا أفكاراً» . ذلك أنه بالنظر الى المعنى غير المحدد لكلمة « فكرة » ، فانه قادر فى بعض الأحيان على اعتبار هذا المبدأ كأنما هو تحصيل حاصل ، فالأفكار ليست الا « الأشياء التى ندرکها » ؛ ولكنه يؤكد فى أحيان أخرى أن

أن الصدق انما يكون فى المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى .

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البرجماتية» وأعطوها معانى جديدة غامضة ، حتى لقد كتب بيرس يقول انه لكى يخدم الغرض الدقيق الذى من أجله صاغ مصطلحه الاصلى ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هى « البرجماتيكية » التى فيها من القبح ما ينجىها من ايدى الحافظين . وكان الفلاسفة الاول الذين استعاروا فكرة البرجماتية وشوهوها هم «وليم جيمس ، ف . ك . س . شيلر ، وجون ديوى ؛ والجانب المشترك بين هؤلاء جميعا هو أولا وقبل كل شئ نظرية الصدق التى عدت منذ ذلك الحين جوهر البرجماتية ؛ فلقد قال جيمس فى كتابه عن « البرجماتية » « ان الافكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا فى الوصول الى علاقات مرضية مع اجزاء خبرتنا الأخرى » ، وان الصادق اسم يطلق على أى شئ يتبين انه صالح فى مجال الاعتقاد . واذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأى ورأى بيرس فربما وجدناها فى العبارة التالية : « البرجماتية .. تسأل سؤالها المعتاد : افرض ان فكرة أو اعتقادا يوصف بالصدق ، فما الذى يترتب عليه من نتائج عملية فى حياتنا الفعلية ؟ كيف يتحقق الصدق ؟ أى الخبرات تكون مختلفة عن تلك التى تنشأ اذا ما كان الاعتقاد باطلا ؟ ما هى باختصار قيمة الصدق الفورية ، اذا أردنا أن نسوقها فى كلمات دالة على خبرة ؟ » . وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف ، فالمنهج القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر الى نتائج التجريبية يتعارض مع المنهج القائل بأن الصادق هو الصالح فى مجال الاعتقاد ، وهو قول ينتهى الى النتيجة القائلة بأن الصادق هو ماله نتائج تجريبية طيبة .

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية - على نحو

بيرس القاعدة فى كلماته الخاصة فقال : « انظر أى الآثار التى يمكن - تصورا - أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتى نتصور أنها آثار تترتب على الشئ الذى هو موضوع ادراكنا ، فعندئذ يكون ادراكنا عن هذه الآثار هو كل ادراكنا عن الشئ » . وكذلك قال بيرس فى موضع آخر ، ان البرجماتية هى « النظرية القائلة بأن الفكرة - وهى الفحوى العقلى للكلمة أو لآى تعبير آخر - انما تنحصر فيما نتصوره لها من أثر على مسلك الحياة ؛ اذ بديهى أن ما ليس ينتج عن التجربة يستحيل أن يكون ذا أثر مباشر على السلوك ، وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بدقة جميع ظواهر التجربة الممكن حدوثها ، والتى تترتب على اثباتنا أو على انكارنا لفكرة ما ، استطعنا بذلك أن نحصل على تعريف كامل للفكرة ، لأنه محال أن يكون فى مضمونها شئ أكثر من تلك الظواهر التجريبية . وعلى ذلك فاذا أردنا أن نعرف معنى كلمة «صلب» ، وجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا الظاهرة التجريبية المتضمنة فى قولنا عن شئ ما انه «صلب» ، من قبيل أنه يخدش معظم الأشياء وينخدش بقليل من الأشياء ، فيكون هذا جزءا من معنى « صلب » . وليس ثمة شك فى أن هذا المذهب له نتائج هامة ، كما أن بيرس قد أراد أن تكون له مثل هذه النتائج ؛ من ذلك مثلا النتيجة القائلة بأن « كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريبا تكون اما استحالة صريحة أو لفوا خاليا من المعنى » . على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة « برجماتية » على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل ، فلما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظرته الى مصطلح « البرجماتية » لا تزيد على نظرته الى أى مصطلح آخر من مصطلحاته التى ابتكرها . وفوق كل شئ ، فان الذى لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البرجماتية لأن تكون نظرية فى الصدق بل فى المعنى ؛ وبدا له واضحا

الفعل بانكاره مبدأ الحتمية ، فى بعض مجالات النشاط الانسانى على الأقل . وليس من اليسير تقرير هذه القضية بطريقة ايجابية ؛ فلو قيل ان الافعال الانسانية لا علة لها ، فقد يبدو أنها تعزى الى المصادفة البحتة ، وفى هذه الحالة يكون من العبث القاء التبعة على الفاعل ؛ فاذا كان لابد من أن نكون مسئولين عن أفعالنا ، فقد يبدو أنه ينبغي أن تتولد هذه الأفعال عن خلقنا . وانه لمن اليسير حقا - فى معظم الأحيان - أن نتنبأ بأفعال الناس الذين نعرفهم جيدا على أساس ما يميزهم من خلق ، ولا يؤخذ ذلك ذريعة للتقليل من مسئوليتهم ؛ غير أننا لو قلنا ان الفعل يتحدد بوساطة الخلق ، فأننا لسنا مسئولين عن خلقنا الموروث أو عن البيئة التى تقوم بتعديل هذا الخلق . وهكذا يواجه صاحب نزعة حرية الإرادة مشكلة مزدوجة ، اذ عليه أن يبرر رفضه للنزعة الحتمية ، فاذا رفضها لم يجد تفسيراً واضحاً للعقل يحل محلها بحيث يحتفظ بالمسئولية . والواقع أنه مما جرت عليه عادة أصحاب هذا المذهب أن يستخدموا مثل هذه العبارة : « فعل الإرادة الخلاق » ، ولكنه ليس من الواضح أن استخدام مثل هذا التعبير يمكن أن يقوم بأكثر من تأكيد الاختيار دون تفسيره .

مذهب الحلول : هو المذهب القائل بأن كل شيء الهى ، وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة . والغالب أن نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعري أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفى ، والاستثناء الكبير هنا هو سبينوزا ، فان تعريفه الأولي للجوهر يؤدي بالضرورة الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هناك الا جوهر واحد ، وأنه يجب أن يكون لامتناهيا ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد غير ذاته شيء آخر يحده ويجعله بالتالى متناهيا . وتعريف سبينوزا لله - الذى يتبع التعريفات التقليدية - يجعل الله ذا صفات لامتناهية ، ولكن الكائن الأوحد ذا الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحد الذى هو الطبيعة ، ومن ثم فان الله

خاص - بهذه النظرية عن الصدق التى تدين بوجودها - الى حد ما - الى المجادلات التى قامت بين جيمس وديوى وشيلر من ناحية وبين رسل ومن ناحية أخرى . ويدور هجوم رسل على أن البرجماتيين قد خلطوا بين معنى « الصدق » وبين القاعدة التى يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما اذا كان الاعتقاد صحيحا ، وهو خلط أدى بهم الى التسليم بموقف لاعقل . ومن أهم مقالاته اثنتان هما : « البرجماتية » و « فكرة الصدق عند جيمس » ، وقد نشرتا فى كتابه « مقالات فلسفية » ؛ وكان من نتيجة هجمات رسل الى حد كبير - أن ديوى نبذ استعمال كلمة « صادق » وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة « جواز القبول » .

وهناك وراء هذا الرأى عن الصدق يقع اقتناع جيمس وشيلر بأن كل شيء - بما فى ذلك الفكر - لابد أن يفهم فى ضوء الغرض الانسانى ؛ فالأفكار ما هى الا أدوات تحاول الكائنات البشرية بواسطتها أن تنجز ما تصبو اليه من غايات ، كما أنه يجب أن يحكم عليها بمدى كفايتها فى خدمة هذه الغايات ؛ وعلى ذلك فالعقائد هى بمثابة أدوات نعالج بها الخبرة ، ويجب أن يحكم عليها على هذا الأساس ؛ ومن ثم فقد أصبحت « البرجماتية » اسما لآى موقف يؤكد أهمية النتائج من حيث انها اختبار لصلاحية الأفكار . وانه على الرغم من أنه لا يزال هناك فلاسفة كثيرون يعترفون بدين كبير نحو كل من بيرس وجيمس وديوى ، الا أن قليلين هم الذين ينظرون الى « البرجماتية » على أنها اسم لموقف فلسفى حى ؛ وليس ثمة شك فى أن المعنى الذى ابتكره بيرس وأعطاه للكلمة « البرجماتية » قد أصبح الآن غير مأخوذ به الا فى المناقشة التاريخية الخاصة ببيرس .

مذهب حرية الإرادة : هو المذهب الذى يحاول الدفاع عن حرية الإرادة والمسئولية عن

والطبيعة حقيقة واحدة . وتاريخ شهرة سبينوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذى يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا فى جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول آخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا تركز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا . والمذاهب الميتافيزيقية التى تزعم أن الكون وحدة كما فى **المذهب المثالي** تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من أجزائه المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلى من دعائمه الوحيدة .

مذهب الذاتية : شأن أغلب المصطلحات التى تشير بها الى مذاهب ، نجد أن مصطلح « مذهب الذاتية » يستخدم فى الفلسفة استخداما شديدا الغموض وبعيد عن الدقة ؛ وعلى وجه التقريب يقال عن رأى انه ذاتي اذا ذهب الى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذى يصوغ العبارة . وهكذا يذهب الذاتى فى مبحثي **الأخلاق والجمال** الى أننا اذ نقول عن شيء ما انه خير أو جميل ، معناه أن نقول شيئا ما عن استجابة الشخص القائل بالنسبة الى ذلك الشيء ، فقد يكون ذلك الشيء باعثا عنده لشعور خاص باللذة ، دون أن نقول شيئا عن خواص الشيء «الموضوعية» . ومن الضروري أن نميز مثل هذه النظرة الذاتية من النظرية التعبيرية (الموجودة على سبيل المثال فى كتاب آير (اللغة والصدق والمنطق) ،) ، والتى تذهب الى أننا عندما نقول عن شيء انه خير فاننا بذلك لا نصوغ عبارة عن استجاباتنا للشيء ، بل نستجيب بوساطة هذه العبارة للشيء فى كلمات ، على نحو شبيه من الناحية المنطقية بالحالة التى نستجيب فيها بالهتاف أو بالقاء قبعاتنا فى الهواء . والرأى القائل بأن ما هو مدرك يوجد فحسب

حينما يكون مدركا ويسبب ادراكه ، وهو الرأى الذى يعبر عنه باركلي بقوله « الوجود ادراك » ، يسمى كذلك مذهب الذاتية أو **مذهب المثالية الذاتية** . ومثل هؤلاء الذاتيين يقيمون اعتقادهم فى الغالب على وقوع الحداع الحسى ، وعلى نظريات العلم الفيزيقية والفسولوجية التى مؤداها أن الألوان والأصوات والروائح . . الخ انما توجد فحسب « فى العقل » وليس فى العالم الطبيعي . على أن كلمة « ذاتي » لا تستخدم دائما بمعان فلسفية ، فقد يسمى الألم فى الطب ذاتيا اذا لم يكن له أساس فيزيقى وكان المريض هو الذى اقنع نفسه بوجوده بطريقة وهمية .

مذهب الشك : مذهب ينظر الى امكانيات المعرفة على أنها محدودة ، ويذهب فى احدى صوره الى أن هنالك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الاطلاق ، وفى صورة أخرى الى أن معرفة بعض الأشياء لا يمكن بلوغها الا بصعوبة ومع بعض التحوطات ، وفى هذه الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للحفاظ والاحاطة فى تكوين المعتقدات . ونقيض مذهب الشك هو مذهب اليقين ، وتميز الأنواع المختلفة من مذهب الشك عن طريقين أساسيين : اما بالرجوع الى مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها موضع التشكك ، واما بالرجوع الى نوع الموضوعات التى يوضع العلم بها موضع الشك . وربما كان الشك فى المناهج عاما على أساس أنه لا يوجد طريق واحد معصوم من الخطأ فى الحصول على المعرفة ، وأن المناهج جميعا قد فشلت فى وقت أو فى آخر . بيد أن مذهب الشك فى المناهج هو فى الأعم الأغلب مذهب يصب الشك على منهج دون آخر ، ويقلل من شأن أحد مصادر المعرفة المكون إليها لصالح مصدر آخر . وكانت المقابلة تقام بين العقل والخبرة الحسية ليعارض كل منهما الآخر ، ولكنهما يعودان فيلتقيان معا ليكونا موضع دفاع ضد ادعاءات السلطة الموثوق فيها بغير بحث ، وضد الوحي والحدس . ومن ناحية أخرى أعرب المدافعون

لذلك السبب غير ذات موضوع منطقيا ، ومن هذا القبيل موقف باوكل تجاه الجوهر المادى ، وموقف هيوم بازاء الروابط الداخلية أو الحقيقية بين الأحداث .

ويندر دائما أن يوجد مذهب الشك الكلى أو العام ، فمعظم الشكاك يكونون أنصارا لمنهج دون سائر المناهج ، أو لضرب من الأشياء التى يمكن معرفتها دون سائر الضروب . وثمة مبررات قوية تسوغ أن يكون مذهب الشك فى صورته العامة ضربا من الاسراف فى الجدل ؛ فأولا هو مذهب يكتنفه جو من المفارقة واضح اذ يبدو من قبيل التناقض الذاتى أن نقول انه لا يمكن معرفة شئ على الإطلاق ، ذلك لأننا لكى نؤكد ذلك معناه أننا نفترض على الأقل جزءا واحدا من المعرفة وهو صدق مبدأ الشك نفسه . ولقد كان ذلك واضحا لدى بيرون - فيلسوف الشك الأول - الذى انتهى الى أن المبدأ يمكن اتخاذه على سبيل تلمس الحقيقة ، واعتباره نوعا من المناورة التى يراد بها اضعاف الخصوم . وتبعا لنظرية وسل فى الأنماط فإن مذهب الشك العام طالما أنه يرتد على نفسه ، فليس فى مقدورنا أن نصوغه فى صيغة ذات دلالة . ويمكن بصفة عامة اقامة البرهان على أنه اذا كنا نقيم شكنا على أساس معقول فيجب أن يكون لدينا شئ ما لا نشك فيه ، والحجة المألوفة التى تقال تأييدا للشك هى مكابدتنا للاخفاق أو هى امكان أن نخفق فى دعوانا بقدرتنا على تحصيل المعرفة ؛ وإن الاخفاق ليكشف عن نفسه خلال التناقض ، ولكى نعترف بذلك ينبغى أن نكون على علم بأن العبارات المتناقضة موجودة وأن قانون التناقض صحيح . وعلاوة على ماتقدم ، فإن تجربة الفشل الماضية فى أحد ضروب التفكير انما يكون معناها أننا نثق بالحصول على المعرفة الصحيحة فى المستقبل اذا ما افترضنا معقولة الدليل الاستقرائى ، وانه لمن المتصور أن يأخذ الانسان بمذهب فى الشك الكامل وذلك برفضه أية معرفة على الإطلاق ، أما ما لا يستطيع أن يفعله فهو أن يدافع دفاعا عقليا عن طريقته فى الشك .

عن الايمان من أمثال بسكال عن مذهب متطرف فى الشك حول قدرة العقل فى الوصول الى الصدق الدينى . وهكذا تكون الرشدية التى تميز الحق الطبيعى الذى يصل اليه العقل من الحق اللاتبيعى الذى هو وراء ادراك العقل ، تكون مذهباً ذا معنيين ؛ فقد يكون معناها اعتقادا مخلصاً بأن العقل البشرى لا يستطيع بغير معين خارجى أن يكتسب المعرفة الدينية ، كما قد يكون معناها سخرية يقصد بها أنه مادام العقل غير قادر على اكتساب مثل هذه المعرفة فانه لا يمكن اكتسابها على الإطلاق .

على أن الأكثر شيوعا أن تعرف الأنواع الخاصة والمحددة من مختلف الاتجاهات فى مذهب الشك على أساس الموضوعات التى يقال عنها انها غير قابلة لأن تعرف ؛ ولقد استخدمت طرق الحجاج الشكية لانكار قدرتنا على الحصول على معرفة بأى أمر من أمور الواقع التجريبي ، وبالعالم الأشياء المادية الخارجى ، وبمقول الآخرين ، وبالماضى ، وبالمستقبل ، وبالطبيعة من حيث هى كل، وبالقيم، وبأى موضوع من موضوعات التأمل الدينى أو الميتافيزيقى التى تكمن وراء الخبرة الحسية . ومذهب الشك فى الموضوعات له ثلاثة مستويات أو مراتب ؛ فالشك قد يسلم بأن الأشياء التى هى موضوع البحث موجودة ، ولكنه ينكر قدرتنا على أن نعرف عنها شيئا أكثر من ذلك ؛ وموقف كانت من الأشياء فى ذاتها انما هو موقف شكى بهذا المعنى ، وكذلك الموقف الذى يتخذه الشاك الاستقرائى فيما يتعلق بقوانين الطبيعة . وثانيا أن الشاك قد يزعم أن الأشياء التى هى موضوع البحث لا توجد فى الواقع ؛ كما فى موقف الشاك الدينى العادى فيما يتعلق بالله ، وموقف الشاك الأخلاقى فيما يتعلق بنظام القيم ، وموقف كثير من الفلاسفة فيما يتعلق بالروح من حيث هى جوهر خالد . وأخيرا قد يزعم الشاك أن الأشياء التى هى موضع البحث محال أن توجد ، وأن المعرفة التى هى من النوع الذى يشك فيه تكون

القرن السادس عشر ممن كانوا أكثر تطرفا في شكهم ، وكان مثلهم البارز هو مونتاني . على أن هيوم هو أكثر الشكاك المحدثين نفاذا وشمولا ، فلقد برهن على أن اعتقادنا في الأجسام والعقول والأسباب يقوم لا على العقل ولا على الحواس بل على أعمال الخيال ، الذي أنشئ بطبيعته ليكون بناء متسقا من سيال الانطباعات الحسية غير المنظمة ، والتي هي - قبل ذلك التكوين المتسق - كل ما نعرفه معرفة حقيقية . على أن ما يعنيه هيوم مبهم ومقلقل الى درجة تبرر ما قيل عنه من أنه لم يكن شاكاً على الإطلاق ، بل هو أقرب الى أن يكون مدافعا عن « الاعتقاد الطبيعي » ضد معايير المعرفة الصارمة صرامة لا يتطلبها الموقف .

ويتفق هذا التفسير مع المذهب المستمد من ج . ١٠ . مور ومن ويد من قبل ، والذي يبرهن على أن معتقدات الحس المشترك « الادراك الفطري » تستحق ثقتنا أكثر مما تستحقها أدلة الفلاسفة الشكاك ، وعلى أن مذهب الشك الفلسفى لا يصدر عن أمانة ، أو على أفضل الفروض « منهجى » من حيث انه « طريقة » للقاء الضوء على مبادئ المعرفة ومعاييرها التى تؤخذ فى العادة مأخذ التسليم . وعند اتباع فتجنشتين أن مذهب الشك الفلسفى علامة على الفوضى والتخبط الذهني ، ودلالة على أن اللغة قد أسئ فهمها وأنها قد استخدمت استخداما خاطئا . ولقد ذهب هؤلاء الى أننا ما علينا سوى أن نتعلم ما تعنيه « المعرفة » و « اليقين » عندما نسمعها مستعملتين فيما له علاقة بالموضوعات المادية ، وبالأحداث الماضية ، وبمشاعر الآخرين وما الى ذلك ، وانه لما لا معنى له أن نبحث فيما اذا كانت هذه الحالات النموذجية أمثلة حقيقية للمعرفة واليقين .

ولقد اقترح كل من وزدم وآير أن مشكلات نظرية المعرفة ذات نمط مميز ، وأنها تنشأ عادة على صورة شكية ؛ ففي كل حالة يوجد صراع ظاهر بين (١) ما لدينا من شواهد ، وهو يعطى

بدأ مذهب الشك من حيث هو فلسفة بيرون (حوالى ٣٠٠ ق . م) على نفس النحو الذى كانت تعاود فيه هذه الفلسفة الى الظهور آنا بعد آن ، من حيث انها تعبير عن السخط على الفوضى العقلية الناتجة عن الصراع بين المذاهب القطعية . ولقد كانت الفلسفة عند بيرون فنا عمليا يستهدف التجرد وراحة العقل ، وما كان لهذا الهدف أن يتحقق الا بنبذنا البحث عن الحقيقة بحثا لا مندوحة لنا عن الخذلان فيه . ومعظم الحجج التى يمكن تصور قيامها على مذهب الشك انما نجدها فى تفكير الشكاك اليونانيين مثل تلك التى أثبتتها سكستوس أمبريكوس ، ولقد أورد اينسيديموس عشر « استعارات » فصل فيها مسوغات الشك فى سلامة الادراك الحسى ، أما « استعارات » أجريبا الخمس فهى أحسن حبكا وأبعد أثرا ؛ ففضلا عن طبيعة الادراك الحسى الذاتية أو النسبية ، ذكر الوقوع فى الدور الى ما لانهاية عند اقامة البراهين، وهى مغالطة بسطها كارنيادس ، كما ذكر صراع الآراء بين الناس ، وضرورة الصفة الافتراضية لجميع المقدمات الاولى ، ودائرية القياس المنطقى التى اكدها ج . س . هل فيما بعد . ويستنتج بعض الشكاك من أمثال أرقاسيلاوس انه مادام اليقين لا يمكن الحصول عليه فان الناس يجب أن يتصرفوا بناء على الاحتمال ، كما اقترح كارنيادس أن يكون اتساق العقائد بمثابة مقياس للصدق ، وأنه كلما كانت عقائد الفرد أكثر اتساقا كانت مسوغات الثقة فيها أكبر . ومنذ عصر الشكاك اليونان (من القرن الرابع الى القرن الثانى قبل الميلاد) ومذهب الشك يعود الى الظهور فى تاريخ الفكر آنا بعد آن . وفى كتاب أبيلارد « نعم ولا » ، وهو مجموعة من آراء « الآباء » المتناقضة فى نقاط حول المذهب الدينى ، قدم أبيلارد منهجا شكيا استخدمه كانت فى عرض المتناقضات عندما حاول أن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا ذات النتائج الايجابية . ولقد مهد منطقة عصر النهضة من ذوى النزعات المضادة للارسطية وللأسكولائية ، مهدوا الطريق لشكاك

الى العقل باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة طبيعية - أمر غير مشروع . اما بالنسبة لمفكرى القرن التاسع عشر من أمثال ت . ه . هكسلي ، فقد تضمن المذهب الطبيعي خاصة اعتقادا بأن الحياة والفكر يمكن تفسيرهما تفسيراً كاملاً - من حيث المبدأ - على أنهما نشأ عن المادة بطريق التطور . والمذهب الطبيعي فى الأخلاق هو الرأى القائل بأن الجمل التى تقال عن الصواب والخطأ وعن الخير والشر فى الأشياء ، هى جمل عن العالم الطبيعي وليست عن قيم خاصة تتجاوز نطاق العلم ؛ وهكذا قد يذهب الفيلسوف الطبيعي الى أن قولنا ان شيئا ما خير معناه قولنا انه قد يشبع رغبتنا ، وهذه عبارة من الممكن اختبارها علمياً . غير أن ج . إ . مور فى كتابه «أصول الأخلاق» ، وسع - لسوء الحظ - من فكرة المذهب الطبيعي لأغراضه الخاصة ، حتى لقد أصبح كل من يحاول تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس المفاهيم التى ليست أخلاقية بالذات ، مقترباً « للمغالطة الطبيعية » ؛ وهكذا فانه حتى أولئك الذين يعرفون « الخير » على أنه يعنى « ما يريده الله » - وهو رأى معارض للمذهب الطبيعي تمام المعارضة كما يفهم عادة - قد قال عنهم مور انهم ارتكبوا « المغالطة الطبيعية » . ومن سوء الحظ أن استعمال مور هذا قد انتشر انتشاراً واسعاً ، حتى لقد فقدت كلمة « المذهب الطبيعي » الآن كل ما كان لها من نفع .

مذهب الظواهر : هو المذهب القائل بأن المعرفة الانسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس ، أو - بمعنى أقل تحديداً - أن الظواهر هى الأساس النهائى لكل معرفتنا . وله صورتان رئيسيتان : الأولى عبارة عن نظرية عامة فى المعرفة ، والثانية ، وهى الأكثر شيوعاً فى الوقت الحاضر ، عبارة عن نظرية فى الإدراك الحسى . (١) ومذهب الظواهر من حيث هو نظرية عامة فى المعرفة يرى أننا لا نعرف الا ما يقع لنا فى الخبرة الحسية ، كما ينكر - بكثير أو قليل من الصرامة - صحة الاستدلالات التى نستدل عليها من أشياء

لنا أو يعرف مباشرة (الانطباعات الحسية ، الأحداث الراهنة ، كلمات وأفعال الآخرين ، الحوادث الجزئية) . (٢) ما نزع أننا نعرفه الأشياء المادية ، الأحداث الماضية ، مشاعر الآخرين ، قوانين الطبيعة) . (٣) حقيقة كون ما نزع أننا نعرفه يجاوز منطقياً الشواهد التى تؤيده . فاما نظريات الشك فتقول انه ينبغي علينا أن نتخلى عن دعاوانا فى المعرفة (٢) لكن ثمة سبباً أقل فداحة من ذلك لنخلص بها من المشكلة ، فهناك نظريات السببية والاستدلال بالتمثيل التى تزيل المفارقة (بين ما لدينا من الشواهد وبين ما تذهب اليه دعاوانا فى المعرفة) باللجوء الى مبادئ من شأنها أن تضمن الاستدلال من الشواهد التى لدينا الى النتائج التى هى - منطقياً - مختلفة عن الشواهد . وأما نظريات الرد مثل مذهب **الظواهر** فتكرر (٣) ، وهناك النظريات الحديثة مثل **الواقعية** الساذجة التى تنكر أننا منحصرون فى الشواهد التى تشير اليها (١) ؛ ومذهب الشك بالنسبة لكثير من الفلاسفة ليس بذى أهمية كبيرة من حيث كونه نظرية فلسفية ، وما يقصد اليه هو أن يجعلنا على علم بما هو متضمن فيما نزع أننا نعرفه ، وربما هو بفعله هذا يجعل تلك المزاعم أكثر أمناً .

المذهب الطبيعي : هذه اللفظة Naturalism

شأنها فى ذلك شأن معظم الكلمات التى تنتهى بالمقطع "Ism" والتى تستخدم لتسمية نمط من أنماط المواقف الفلسفية ، ليس لها الا معنى غامض مهوش ، أو طائفة من المعانى . فيقال على فيلسوف انه طبيعى - بمعنى أكثر اتساعاً - اذا كان يعد مجموع الأشياء التى نسميها « طبيعة » والتى تدرسها العلوم الطبيعية مجموعاً للأشياء كلها أياً كانت ، واذا كان ينكر حاجتنا الى أية تفسيرات لما هو طبيعى على أساس ما هو فوق الطبيعة . فالعادة فى مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أى رجوع الى اله ، أو الى عالم للقيم ، أو

تقع خارجها . ويزعم أحد المذاهب ويسمى أحيانا باللاأدرية ، أننا على الرغم من عدم مقدرتنا على استدلال خاصة ما يقع خارج خبرتنا الحسية ، فإن في استطاعتنا على الأقل أن نستدل أن هناك شيئا ما خارجها ؛ « فالشيء في ذاته » عند كانت و « اللامشروط » عند هاملتون و « الممتنع على المعرفة » عند سبنسر كلها نتائج لهذا الضرب من التفكير . وينفر بعض الفلاسفة نفورا له مايسوغه من افتراض أننا نستطيع أن نعرف أن هناك شيئا ما يقع وراء حدود المعرفة الممكنة ، ويصررون على أنه لا يوجد شيء على الإطلاق وراء الظواهر الماثلة أمام حواسنا ؛ وهذا الرأي - الذى يسمى أحيانا بمذهب الاحساس - تمثله مذاهب هيوم ، ج . س . مل ، ووسل تمثيلا قويا ، ولو أن كلا من هيوم ومل لم يكن قانعا بمحاولاته فى تفسير العقل الملاحظ - الذى هو الذات القائمة بالخبرة الحسية - تفسيراً يحيله هو نفسه الى نوع الظواهر التى تبدو أمامه . ولأن نصف مذهب الظواهر - كما يحدث غالبا - بأنه الرأي القائل بأننا لا نعرف الأشياء كما هى فى الحقيقة بل كما تبدو لنا فقط ، فهو وصف مضلل لأنه يتضمن القول بوجود أشياء أعلى وفوق الظواهر الماثلة أمامنا ، وهو تضمنين يصادر على المطلوب مصادرة تجيء فى صالح مذهب اللاأدرية . (٢) ومذهب الظواهر فى صيغته الحديثة المألوفة ومن حيث هو نظرية فى الإدراك الحسى ، قد شرح لأول مرة شرحا واضحا بواسطة ج . س . مل عام ١٨٦٥ ، أما صياغته المحكمة (التي يقول فيها)الشيء المادى امكانية دائمة من الاحساس - فلا تقل جودة عن أية صياغة أخرى ؛ ولقد جاءت هذه النقطة فى كثير من التشابه مع ما جاء فى ملاحظة رسل : الشيء هو مجموع ظواهره . ويؤثر المحدثون من أصحاب مذهب الظواهر أن يضعوا مذهبهم فى اصطلاح لغوى بدلا من وضعه فى اصطلاح وجودى ؛ ويقولون ان العبارات التى تقال عن شيء مادى يمكن ردها أو ترجمتها الى عبارات عن معطيات الحس ، وان مضمون اعتقاداتنا كلها

عن الأشياء انما يمكن التعبير عنه فى حدود ما يعطى فى الخبرة الحسية مباشرة ؛ والدليل المألوف على هذه النتيجة يبدأ من القول الواضح بأن كل ما نعرفه عن طريق الإدراك الحسى لابد أن يكون اما مستنتجا واما غير مستنتج ، وما لم يكن بعضه غير مستنتج فاننا نقع فى الدور الى ما لانهاية . وهذه المعرفة الحسية غير المستنتجة والتى لا يمكن اغفالها هى - عند معظم الفلاسفة وان لم تكن كذلك عند جميعهم - معرفة الظواهر التى هى معطيات الحس ؛ وذلك هو الأساس المشترك بين كثير من نظريات الإدراك الحسى . أما الخاصة التى تميز مذهب الظواهر فى هذه النقطة ، فهى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يودى بنا الى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم الخبرة ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى لا تبدو لنا - التى - من أجل هذا - لا نملك عنها معرفة مباشرة ؛ فما الدليل الذى يسوغ لنا أن نعتقد فى أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئى على علاقة ما ، كان يكون سببا مثلا ، بما نلاحظه الآن ؟ ليس لدينا من دليل الا أننا فى الماضى قد لاحظنا فعلا أن مثل هذه الأشياء كانت تقع باطراد على هذه العلاقة بمعطيات الحس ، كالعلاقة القائمة الآن بينها وبين معطياتنا الحاضرة . وانه بطبيعة الحال لمن المستحيل - من الناحية المنطقية - أن يكون لدينا ذلك الدليل على الأشياء المفارقة لخبرة الحس ، ما دامت تلك الأشياء غير قابلة للملاحظة بحكم تعريفها .

ومهما يكن من أمر ، فإن أنصار مذهب الظواهر ليسوا من القائلين بمذهب الانحصار فى الذات ؛ فهم لا يؤمنون بأن ليس ثمة شيء فى استطاعتنا أن نعلم بوجوده فيما عدا خبراتنا الحسية الخاصة ، ولكنهم بينما لا يرفضون كل استدلال من معطيات الحس ، تراهم لا يقبلون الا استدلال الأشياء التى يمكن من حيث المبدأ أن تقع فى الخبرة . والأنواع الممكنة للاستدلال ان هى الا ضروب من مط الخبرة حتى نصل منها الى ما يطلق

هـ . هـ . هـ . برايس ، وذلك بالنسبة الى الحقيقة القائلة بأن الأشياء المادية غير الملاحظة والتي هي تبعا للنظرية مجرد مجموعات من الامكانيات يكون لها تأثير سببي ؛ اذ كيف يمكن لطائفة من معطيات الحس الممكنة ، هي كل ما يتكون منه الماء الموجود فى قاع بئر ، أن تحدث صوتا حقيقيا عندما يصطدم به حجر غير مرئى وبالتالى فهو افتراضى شأنه فى ذلك شأن الماء ؟ وهناك اعتراض أكثر جوهرية من ذلك يبدأ من نقطة أعمق جذورا بمهاجمة الزعم المشترك بين أنصار مذهب الظواهر وكثير غيرهم من الباحثين فى المعرفة ، وهو أن الأشياء الوحيدة والمباشرة للادراك الحسى هي معطيات الحس .

ومذهب الظواهر له علاقات وثيقة بنظرية الادراك الحسى كما وضعها باوكلي ، وهو الذى بسط مذهب الظواهر من احدى نواحيه بسطا صريحا ولكنه فشل فى متابعته ؛ ففي رأيه أن ما نستدل به ليس هو خبراتنا الخاصة الممكنة بل هو خبرات الله الفعلية التى تبدو مفارقة لعالم خبراتنا مفارقة تامة . ولقد أمكن القول بأن مل استمد نظريته فى الظواهر من دراسة هيوم للادراك الحسى بأن أحدث تغييرا جوهريا واحدا ، فما اعتبره هيوم وهما تخيليا رآه مل جزءا حقيقيا من البناء الذهنى . ولم يكن رسل بنظريته فى الاحساسات الموجودة بالقوة مشايعا لمذهب الظواهر مشايعة تامة ، أما برايس فقد أدى به القول بالفعل السببى الذى تحدثه مجموعات من ممكنات صرف (هي المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية) ، أقول ان هذا القول قد أدى به الى الاكثار من مجموعاته فى المعطيات الحسية ، بأن أضاف اليها بقايا شبيهة من جوهر لوك وأطلق عليها اسم « المالات لحييزات المكان » . وأكثر أنصار مذهب الظواهر التزاما لمذهبه وتمسكا به فى العصر الحاضر هو آير .

ولقد تقدمت نظريات العقل فى مذهب

عليه عدة أسماء ، فهو الاحساسات الممكنة عند (مل) ، وهو الاحساسات بالقوة عند (رسل) ، وهو معطيات الحس الافتراضية . وان خبرتنا الواقعية لتبدى لنا من الاطراد ما يكفى لكى نضع قوانين على أساس الارتباط بين مختلف أنواع التجارب ؛ فعندما يمثل أمامنا جزء ما من أحد هذه الأنماط المطردة ، فإننا نستطيع - على أساس معقول - أن نفهم أن ما تبقى من النمط قد أصبح فى مستطاعتنا اذا نحن عدلنا شروط الملاحظة بشكل يلائم الموقف (كان نمد أيدينا أو نفتح أعيننا) ، فخيرتنا - رغم تقطعها - فيها من اطراد الحدوث ما يكفى لأن يجعلنا نشيد عالما ماديا ، هو كما جاء فى عبارة هيوم « واضح ومتصل » . وهناك بعض الاختلاف حول الوسيلة التى يجب أن يعبر بها عن هذه النتيجة ، فرسل يتكلم عن « الاحساسات بالقوة » على أنها موجودات فعلية - كمعطيات الحس تماما - الا فى عدم وجود الملاحظ الذى يكون على وعى بها ، وأما الآخرون الذين يشعرون بأنه لا يزال فى مثل هذا القول أثر خافت لكائن مفارق ، بل لا يزال ثمة ما يشير الى وجود كائنات متناقضة فى ذاتها ، فهم يفضلون أن يقولوا بأن ما نستدله هو صدق القضايا الشرطية .

وهناك ثلاثة خطوط رئيسية للاعتراض على هذه النظرية : أولا يقول المعترضون بأن رد الأشياء الى ظواهرها لا يمكن أبدا أن يتم حتى من حيث المبدأ ، اما لأننا نحتاج فى انجازها الى الوسائل اللفظية ، واما لأن الظواهر المصاحبة للشيء المادى المعين لامتناهية الكثرة ومعقدة . ثانيا : أنه قد قيل ان ترجمة الشيء الى ظواهره مسألة ظاهرية ، لأن المقدمات فى الجمل الشرطية التى سنصوغ فيها تلك الترجمة لابد أن تشير الى موضوعات مادية مثل الأجسام وأعضاء الحس لدى الملاحظين والظروف المادية للملاحظة . ثالثا : أن كثيرا من عدم الارتياح قد شعر به حتى الفلاسفة الذين يتجهون بميولهم نحو مذهب الظواهر مثل

الظواهر - بكثير أو قليل من الحماسة والاقناع - بفضل هيوم ومل ورسل دايير ، وهى النظريات التى ترى أن العقل مجرد مجموعة مترابطة من الخبرات الفعلية . ولقد بسط هاخ وبيرسون فلسفة الظواهر بالنسبة للعلم ، وهى فلسفة تصف الكائنات النظرية فى العلم الطبيعى وصفا صارم المنطق لكنه جذاب (وأعنى بتلك الكائنات الالكترونيات والفيروسات . الخ) ؛ كما أنجز كارناب فى كتابه «المنطق والعالم» مذهباً للظواهر كامل التعميم ، وذلك فى شرح تفصيلى صورى رائع رد فيه جهازنا الذهنى كله الى مكوناته الظاهرية الاولى البسيطة .

المذهب العقلى : فى استعمال الفلاسفة ، هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلى الخالص وبغير لجوء الى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم ؛ وهناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه الى الرأى القائل بأنه لا يجوز الايمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى ؛ بيد أنه فى حالة عدم وجود الدليل الواضح على ما هو نقيض لذلك ، فإن المعنى الأول للكلمة هو الذى يجب أن يؤخذ به فى التأليف الفلسفى الحديث ، وبهذا المعنى يستشهد بكل من ديكارت وليبنتز وسبينوزا على أنهم أمثلة كلاسية للمذهب العقلى .

والمذهب العقلى على النقيض من المذهب التجريبي ، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضرورى لمعرفة كلها ؛ لكن ليس لأى من هذين المصطلحين معنى دقيق ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نتوقع أن التجريبى الخالص لابد أن يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية . ولقد قال ج . س . هل بهذا الزعم أحيانا ، فعنده أنه حتى القضايا الصادقة فى الرياضة تعميمات تجريبية ؛ بيد أن أكثر التجريبيين قد سلموا بأن القضايا الصادقة فى الرياضة قبلية ، وهؤلاء يظنون فى

عداد التجريبيين اذا زعموا أن القضايا الرياضية الصادقة تحليلية ، وأنها صورية بحيث لا تقدم لنا أية معلومات عن طبيعة العالم . ومن ثم فهناك اتجاه الى أن يكون الفيلسوف العقلى هو من يزعم أن لديه معرفة تركيبية قبلية ، وأنه يعرف حقيقة العالم معرفة كلية أو جزئية عن طريق العقل الخالص وحده . أما ليبنتز فهو الذى ينظر اليه فى العادة على أنه أكثر العقليين تطرفا ، اذ زعم أن جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلى الخالص ، وأن التجربة ليست الا بديلا للعقل أدنى منه مرتبة ؛ ومع ذلك فقد ذهب ليبنتز الى أن جميع القضايا العقلية الصادقة مكفولة الصدق ببدا التناقض ومن ثم فهى تحليلية بالمصطلح الحديث . وعلى أية حال فإن ما زعمه ليبنتز من أن نقيض كل قضية صادقة انما يكون متناقضا فى ذاته ، أقول ان زعمه هذا ينطوى على مفارقة شديدة ؛ فلنا أن نقول ان الفيلسوف العقلى هو من يدعى أن المعرفة التى لا تقوم على الخبرة الحسية والتى لا تخلو من مفارقة هى معرفة صورية خالصة . بيد أن هذا القول لا يزال غير دقيق ، اذ ادعى كانت وجود المعرفة التركيبية قبلية ولكنه ادعى أنه بذلك لم يكن عقليا ، ذلك لأنها لم تكن معرفة قطعية عن الأشياء نفسها بل كانت معرفة عن الظواهر فحسب ، وظن أن فضيلة من الفضائل الرئيسية لمذهبه النقدي أنه تحاشى أن يكون اما عقليا واما تجريبيا . ويجب علينا ألا نبحث عن الدقة حين تكون الدقة مستحيلة المنال ، فحسبنا أن نقول ان الفلاسفة يقصدون بالمذهب العقلى مواقف شبيهة - أو فيها من الشبه درجة مرضية - بموقف ديكارت عندما أثبت وجود الله والعالم المادى من مقالة واحدة عدت من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهى « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ، وليس ثمة معيار يدلنا متى تكون المعرفة شبيهة بهذه المقدمة شبيها كافيا .

والغالبية العظمى من الفلاسفة اليوم ينكرون

فكرة « الخير » يجب أن تعرف بأنها هي نفسها كلمة « اللذة » أو على الأقل تعرف تعريفا يردّها الى « اللذة » ؛ وهكذا يقول لوك في « مقاله » (الجزء الثاني ، الفصل العشرون ، الفقرة الثانية) « نسمي «خيرا» ما يكون من شأنه أن يسبب اللذة أو يزيد منها ، أو ما يقلل الألم فينا » . وقد اختلط هذا الرأي أيضا بمذهب اللذة الأخلاقي ، رغم أن قولنا بأن « اللذة وحدها هي الخير » لا يمكن أن يكون ذا مضمون أخلاقي إذا كان مجرد تعريف .

مذهب المنفعة : هو نظرية الأخلاق ذات الطابع المميز للتجريبية الانجليزية ، وتذهب الى أن :

١ - صواب أي عمل من الأعمال انما يحكم عليه بمقدار ما يسهم به في زيادة السعادة الانسانية أو في التقليل من شقاء الانسان ، كما أن السداد الأخلاقي لقاعدة ما أو قانون وقيمة أي نظام من الأنظمة الاجتماعية تتوقف على نفس هذه الاعتبارات . ولا يهم شيء فيما عدا ذلك من قبيل مطابقة العمل للوحي أو للسلطة أو للتقليد أو حتى « للحس الأخلاقي » أو الضمير وربما للتعاقد أو للتاريخ ، إذ أن الفعل المعين قد يجتاز هذه المعايير كلها بنجاح وقد يمالئ ضمير الفاعل ومع ذلك تراه يجلب عامدا الشقاء والدمار؛ فالذي يهم هو ما يضيفه الفعل من سعادة .

٢ - ومن ثم فإن اللذة (إذا ما تأملنا الموضوع) هي الشيء الوحيد الذي هو « خير في ذاته » ، والألم هو الشيء الوحيد الذي هو شر في ذاته . والسعادة تشمل اللذة والتخلص من الألم ، وإن رجحان كفة اللذة قد يعود هو نفسه فيصبح مصدرا للمزيد من اللذة ، خذ مثلا الصيغة التي وضعها بنتام في كتابه « مبادئ الأخلاق والتشريع » ، ١٧٨٩ الفصل الأول (٢) وهي : « يقصد بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذي يقبل أو يرفض كل فعل مهما كان تبعا للاتجاه الذي يبدو

امكان استنباط أي نوع من أنواع الصدق استنباطا عقليا ما لم يكن متضمنا في المقدمات ؛ وانه لبعيد عن الفلسفة الحديثة بعدا شديدا أن تستند في انتزاع النظريات الى برهان مزعوم قوامه الاستنباط الصارم ، فالمهمة الرئيسية التي يتصدى لها اليوم الفلاسفة غير التجريبيين هي أن يجدوا منهجا يحل محل البرهان العقلي ليكون منهجهم في تبرير معتقداتهم .

مذهب اللذة : كلمة hedonism مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها اللذة؛ وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم مذهب اللذة ، مما يجعل من الضروري التمييز بينها لوقوع الخلط بينها في أغلب الأحيان . فلدينا أولا مذهب اللذة الأخلاقي ، وهي وجهة النظر الأخلاقية التي ترى أن الشيء الخير الوحيد هو اللذة ؛ ولا يفترض هذا الرأي أننا لا نستطيع أن نرغب في شيء سوى اللذة ، أو أنه لا معنى لكلامنا إذا ما تكلمنا عن شيء آخر (غير اللذة) باعتباره خيرا ؛ لكنه من الخطأ في الحكم أن نعتقد أن أي شيء آخر خير ، أو أن نرغب في أي شيء آخر الا باعتباره وسيلة الى اللذة ؛ وأبيقور وبنثام من الأمثلة الشهيرة على الأخلاقيين الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر . وهناك أيضا مذهب اللذة النفسى ، وهو النظرية النفسية القائلة بأننا لا نستطيع أن نرغب في شيء غير اللذة ، فإن يكن هذا الرأي قد اختلط في كثير من الأحيان بمذهب اللذة الأخلاقي الا أنه يتعارض معه تعارضا بينا ، لأننا اذا كنا لا نستطيع أن نرغب في شيء غير اللذة ، فمن العبث أن نوصي الانسان بالرغبات في اللذة ، كما أن من العبث أن نوصيه بالسقوط اذا ما ترك معلقا في الفضاء ؛ وقد هاجم بتلر هذه النظرية - التي اعتنقها التجريبيون البريطانيون الأوائل - هجوما شديدا ، ومع ذلك فانها تظهر باعتبارها سندا لمذهب اللذة الأخلاقي المبسوط في كتاب ج . س . مل « مذهب المنفعة » . وهناك ثالثا الرأي القائل بأن

صواب أى فعل من الأفعال يتوقف على النتائج الحسنة أو السيئة التى تترتب عليه ، ولكنه ذهب الى أن هناك أنواعا كثيرة من الأشياء (لا اللذات ولا الآلام فحسب ، اذا كان للذة والآلم دخل على الإطلاق) تكون خيرة فى ذاتها أو شريرة فى ذاتها ، ولقد تعقب الرأى القائل بأن اللذة وحدها هى الخير حتى رده الى مغالطته ثم رفضه . هذا ولاتعد نظرية مور تعبرا عن وجهة النظر النفعية فى صورتها الأصلية التى ترى أن كل ما يهم هو اللذة أو السعادة الانسانية ، فالذى يهم - عند مور - هو «الخير» ؛ أما أى أنواع الأشياء تكون خيرة فمسألة يمكن معرفتها عن طريق الحدس .

« اللذة واللذة وحدها هى الخير فى ذاته » ؛ فقد نتخيل انسانا يذوق طعاما أو يخلد الى الراحة أو حتى المجرم وهو ينقض على ضحيته فى حماس ، أقول اننا قد نفكر فى هذه اللذات كما لو كانت نوعا من الاحساس ، ثم نفرض أننا من أجل هذا الاحساس نأكل ونستريح وننقض على ضحايانا، وكذلك من أجل اللذات البعيدة أو من أجل تجنب الآلام التى ترجع للذائد فى المستقبل نعمل أو ندخر أو نتحمل الآلام . فاللذة (أو التخلص من الآلم) التى يجيىء بها الشيء هى التى تجعلنا نعد ذلك الشيء « خيرا » ، والآلم أو الحرمان من اللذة المتوقعة التى يجيىء بها الشيء هى التى تجعلنا نعد « شرا » . والواقع أن بنتام ينظر الى « الخير » و « الشر » على أنهما اصطلاحان تعبيريان نطلقهما فى سياقات بعينها على الأشياء التى تجيىء باللذة أو بالآلم ، ويرضيه القول بأن هناك لذة « أفضل » من لذة أخرى اذا كانت الأولى « لذة أكبر » (من ناحية واحدة أو أكثر من ناحية) . على أن هذا الرأى الأخلاقى (القائل بأن اللذات هى الأشياء الوحيدة الخيرة أو المطلوبة لذاتها) انما أضعفه اتصاله بالنظرية الميتافيزيقية الخاصة بملذهب اللذة النفسى ، ذلك لأنه ينبغى - بناء على هذا الرأى - أن تكون جميع الأشياء التى يطلبها الناس «لذاتها»

منه وهو أنه يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضوعة تحت البحث واذا كانت تلك الجماعة هى المجتمع بصفة عامة فالسعادة عندئذ هى سعادة المجتمع ، واذا كان اتجاه أى فعل نحو زيادة سعادة المجتمع (بمقدار ما يهتم المجتمع بذلك الفعل) أعظم من أى اتجاه آخر من اتجاهاته التى قد تؤدى الى الانتقاص من هذه السعادة ، كان ذلك الفعل « متفقا مع مبدأ المنفعة » ؛ وقد يقول الانسان عندئذ ان ذلك الفعل صواب (أى أنه ينبغى أن يؤدى) أو على الأقل انه ليس بفعل خاطيء .

على أن النظرية لها أصولها فى الفكر اليونانى ، وهى فى العصور الحديثة مستمدة من بعض آراء هوبز ولوك ، وصاغها هتشنسون فى عام ١٧٢٦ ، وقام هيوم بتفصيل صيغة من صيغها ذاهبا الى أنها دراسة وصفية محضة للطريقة التى يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية ، كما قدم كل من جوزيف بريستلى ووليم بيل لهذه النظرية صورها الأخلاقية المباشرة ، واستخرج كل من هلفيتيوس فى فرنسا وبتشاريا فى ايطاليا من هذه النظرية تطبيقاتها العملية فى «فقه القانون»؛ أما جيريمى بنتام فقد استفاد من جميع هؤلاء الأسلاف ، منتهيا الى نظرية واضحة محكمة ومستخدما اياها على أوسع نطاق ممكن ، وذلك فى هجماته على المشكلات الدستورية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية التى كانت قائمة فى عصره . وأما الصيغة التى وضعها جيمس مل فقد كانت أبسط وأكثر أناية، بينما كان كتاب ج . س . مل « مذهب المنفعة » (١٨٦٣) فى مجموعته أشد تعقيدا من الناحية الفلسفية ؛ ولقد أعاد عوامل كثيرة مما كان بنتام قد حذفه بعد مشقة عسيرة . وكذلك كان هنرى سدجويك وهيربرت سبنسر (مع شئ من الاختلاف بينهما) يجريان هذا المجرى . وأحدث كتاب ج . ١٠ . مور « أصول الأخلاق » (١٩٠٣) تعديلا أساسيا ، اذ قبل مور الرأى القائل بأن

جميع هذه اللذات خيرة ، وأقرب الى الصواب أن نقول عنه انه يدع « للأشخاص » حق اختيار ما يعجبهم اختياره ؛ فهو مذهب (مناسب كل المناسبة لبنتام ومل) يفتقر الى الصفات « العلمية » المميزة التي كان المفروض أن يحققها حساب اللذة والألم.

« تكون الأعمال صحيحة بمقدار ما تتجه الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تتجه الى تحقيق نقيض السعادة » ؛ ولقد ذهب ج . مور في عرضه لمذهب المنفعة الى أن العمل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه في الواقع أفضل من نتائج أى عمل آخر كان يمكن أن يؤدي بدلا منه ، وما دمنا لا نستطيع أن « نعرف » على الإطلاق ما ستكون عليه نتائج أى عمل من الأعمال (وكل ما يمكننا هو أن نحكم بما يحتمل أن تكون عليه هذه النتائج) ، ترتب على ذلك أن الانسان عندما يبحث في أيهما يؤدي ، الفعل أ أو الفعل ب فانه لن يستطيع أن يعرف أبدا أى الفعلين هو الصحيح . ولقد اقترح أصحاب مذهب المنفعة الأولون هذا الرأي أحيانا ، بيد أن نظرتهم الحقيقية مؤداها - فيما يبدو - أن «الصواب» و «الخطأ» إنما يقرران بالرجوع الى النتائج المحتملة (قارن قول بنتام عن الاتجاه الذي يبدو من الفعل أنه يزيد او ينقص من السعادة . الخ) . ونحن نفكر في العمل الصحيح على أنه ما ينبغي على الانسان أن يعمل ، كما أن ذلك العمل ينبغي أن يحكم عليه بالرجوع الى النتائج المحتملة على نحو ما تبدو في وقت اتخاذ القرار ؛ وهكذا يمكننا أن نخلص الى أن مور كان مخطئا فيما يتعلق بهذه النقطة . وذهب مور كذلك الى أننا في تقريرنا ما اذا كان العمل المعين سليما أو غير سليم فان الذي يعمل حسابه عندئذ هو نتائج (وكان ينبغي أن يقول : النتائج المحتملة) « نتائج ذلك العمل منظورا اليه على حدة » (وكذلك أيضا قال بنتام) . ومثل هذا الرأي يسيء الى الذوق العام - فيما يبدو - ذلك لأننا اعتدنا أن نفكر في الأفعال على أنها تدرج تحت عدة أنواع :

أو باعتبارها « غايات وليست مجرد وسائل » ينبغي أن تكون « لذات » . ولقد أضعف النظرية الأخلاقية اتساع نطاق « اللذة » بحيث اشتمل على هذه الكثرة من الأشياء التي لا بد للانسان أن يتوقع رفضها ممن يقول بمذهب اللذة (مثال ذلك اتمام فترة طويلة من الصوم اتماما موفقا) . ويلجأ مل الى هذه النظرية الميتافيزيقية لكي يؤيد الرأي القائل بأن من يسعى الى الفضيلة أو المعرفة « لذاتها » لا يزال انسانا ينشد « اللذة » ؛ وهناك (على حد قوله) كثير من الأهداف التي كانت لا تبتغى الا من حيث انها وسائل لغاية بعينها سارة ولكنها (بفضل العادة أو التداعي) أصبحت تبتغى بغض النظر عن الغاية الأصلية ، فادخار المال هو أحد الأمثلة التي ضربها مل ، والنمسك بقواعد الفضيلة مهما كلف ذلك من ثمن مثل آخر ؛ وعلى ذلك فان « اللذة » قد أصبحت تحتوى على أشياء لا تبتغى الا بسبب الخلط في التفكير ، وأشياء تطلب بحكم العادة وحدها وبلا رغبة فيها ، هذا الى أنه لم يعد ثمة تمييز واضح بين الأشياء التي تبتغى لذاتها والأشياء التي تبتغى باعتبارها وسائل . ويمضى مل بعد أن وسع معنى « اللذة » ، فيميز بين اللذات « الدنيا » واللذات « العليا » ؛ فاللذات العليا وان تكن ليست هي اللذات « الأعظم » بمعيار بنتام الا أنها مع ذلك تكون مفضلة ، وبناء على هذا الرأي يكون من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول بأن اللذة وحدها يمكن أن تبتغى لذاتها ، لأن الذي يهم في الحقيقة هو أن « بعضا » من موضوعات الرغبة يكون لذات أعلى . والموقف الذي اتخذه مل هو بمثابة نقطة في منتصف الطريق المؤدى الى النظرية المثالية أو نظرية موضوعية القيم التي قال بها ج . مور ، فالعبارة القائلة بأن « اللذة واللذة وحدها هي خير في ذاتها » ذات قيمة من حيث تصلح شعارا ، لكن مذهباً بهذه الساحة كلها قمين أن يشتمل بالضرورة على أغرب اللذات حتى لينتهى بأن يدخل في حساب « اللذات » كل شيء يتعلق به رغبة انسان . وما نظن أن مثل هذا المذهب يمكن تبريره بقولنا ان

ولقد قيل في هذا الصدد ان مذهب المنفعة - كما جاء في مقالات مل - ليس هو بعينه المذهب الذي قال به بنتام وسدجويك ومور ، فمذهب المنفعة عند مل (كما قد قيل) «مقيد» على نحو غاية في الأهمية ، ذلك لأن مل يعترف بأن اختبار الصواب والخطأ بالنسبة الى الأفعال الفردية ليس هو نفسه اختبار نتائج تلك الأفعال ، فلاختبار يكون بتطبيق القاعدة الأخلاقية أو المبدأ الثانوي (كما يسميه مل) بحيث يكون أى فعل من أفعال السرقة خطأ لأن هناك قاعدة ضد السرقة ، ولأن الأخلاقية تحتوى على « قواعد وقوانين للسلوك الانساني » . لكن هذه القواعد نفسها يمكن اختبارها لنرى ما اذا كانت سديدة أو غير سديدة ؛ هذا ويكون الاختبار نفعيا لأن القاعدة تكون سديدة اذا كانت نتائج كونها مرعية بصفة عامة أفضل من نتائجها في حالة كونها غير مرعية بصفة عامة ، وأفضل كذلك من نتائج أية قاعدة أخرى نأخذ بها بدلا منها في الموضوع نفسه . وبناء على هذا التفسير رأى مل أنه من الصواب أن تتبع القاعدة الأخلاقية ما لم : (١) يكن ثمة ما يمنع مناقشة سداد القاعدة بصفة عامة وعلى أسس منفعية ، أو (٢) اذا كان هناك تضارب بين القواعد حيث يكون فعل بذاته مطلوباً وفقاً لقاعدة ما ومرفوضاً وفقاً لقاعدة أخرى . وفي الحالة الثانية يقول مل بوضوح ان الاجراء الطبيعى هو أن نطرح جانبا كلا « المبدأين الثانويين » ، وأن نتجه مباشرة الى « المبادئ الأولية » ، أى أن نتجه الى اختبار خيرية أو شرية نتائج أداء الفعل الذى هو موضوع البحث .

والذى لا شك فيه هو أن مل يعلق أهمية كبيرة على اتباع القواعد الأخلاقية حتى ولو كلفت الفاعل تكاليف باهظة ، ولكن هل يستطيع المنفعي أن يقول بأن هناك فضيلة في اتباع قاعدة من القواعد « لذاتها » ؟ ان الموقف ليتعقد في حالة ما اسماء هيوم « فضائل صناعية » (العدالة ، الوفاء بالعهود ، قول الصدق .. الخ) ؛ فهذه

لبعض هذه الأنواع لا يجوز فعله أبدا ، وبعضها يجب أدائه دائما كلما سنحت لأدائه فرصة ؛ كما أن هناك أنواعا أخرى كثيرة من الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهى أفعال ينتظر منا أن نختارها على أساس نتائجها ، فالإنسان مثلاً عندما يختار ما من شأنه أن يؤثر على حياته نفسها عليه أن يتخذ قراره - فى أكثر الأحيان - بالرجوع الى النتائج المحتملة دون غيرها ، ولكنه لا يجوز له أبدا أن يجعل من بين ما يختاره لذلك الغش أو الكذب على اعتبار أنهما مما يمكن اختياره ، لأن جميع الأفعال التى من هذا القبيل خطأ دائما . وسوف يقول أصحاب مذهب المنفعة فيما يتعلق بهذه النقطة (١) انه ما من شك فى أن القتل والكذب والغش قد ساءت سمعتها لأنها تكون فى الأعم الأغلب ذات نتائج جد سيئة ، والقاعدة الأخلاقية التى تحرم فعلا ما من الأفعال من « نوع » بذاته ربما ينظر إليها على أنها مقياس تقريبي يبين لنا أنه لابد من تجنب مثل هذه الأفعال فى أغلب الأحوال . (٢) ان الحياة الاجتماعية لا تكون ممكنة الا اذا روعى العرف فى معظم الحالات كقول الصدق مثلا ، ولقد تكون النتيجة المباشرة للكذب حسنة فى موقف بعينه بيد أن هناك فى معظم الحالات نتيجة أبعد من ذلك لابد أن ينظر إليها بعين الاعتبار ، وكل مخالفة للعرف من شأنها أن تضعفه وذلك بالحد من ثقة الناس فيه على وجه الخصوص . وعلى الرغم من أن هذه النتيجة البعيدة قد تؤثر تأثيرا جد يسير فى الأطراف التى تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ، الا أنها لا ينبغي أن يستخف بها لأنها تشكل ضرا بالنسبة الى «السعادة العامة» ؛ فلهذا السبب يكون من الخطأ - بصفة عامة - أن نكذب حتى ولو كانت النتائج الواضحة وضوحا شديدا نتائج خيرة ، لكنه اذا كانت هناك حالة من الحالات لا تكون فيها نتائج الكذب (بما فى ذلك ما للكذب من اثر سيئ على الثقة العامة) سيئة سوء النتائج التى تترتب على عدم قول الكذب ، فان صاحب مذهب المنفعة ليقول عندئذ ان تلك الكذبة بعينها تكون صوابا .

أن تكون لدينا المعلومات التي يقتضيها الأمر لو كنا لنستدلها على أسس منفعية .

مذهب المؤلهة ، الربوبية : هو الاعتقاد بأن هناك الها وكائنا أسمى خيرا حكيما قد خلق العالم لكنه لم يعد يتدخل فيه ؛ قاله المؤلهة هو في صفاته الجوهرية ذلك الاله الذى وصفه نيوتن فى « حاشيته » . ولما كان هذا الاله الذى وصفه نيوتن الها للقرن الثامن عشر من جميع النواحي ، فلا سبيل الى معرفته الا بمناهج الأدلة العقلية ، وخاصة تلك الأدلة التى تؤدى الى علة عظمى أولى والى مصمم للكون عاقل كريم . وترجع أهمية مذهب المؤلهة فى تاريخ الأفكار - الى حد كبير - الى أن فولتير وآخرين من المفكرين قد استخدموها سلاحا ضد الكاثوليكية فى صورتها السلفية ، ولعل أهميتها فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الا لكونها حفزت الأسقف بتلر الى أن يؤلف كتابه « المائلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا » . ويحاول بتلر أن يبرهن على أن مبادئ الدين المنزل ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفى لاثبات صانع واحد لكليهما ، وأن ليس هناك على وجه الخصوص من صعوبات عقلية يواجهها من يسلم بلاهوت قائم على الوحي الا ويواجهها أيضا من يسلم بلاهوت عقلى وطبيعى محض ؛ لكن أهمية براهين بتلر على الخلود ، مثلا ، هى أنها لحسن الحظ لا تتوقف على علاقتها بنظرية المؤلهة ؛ والذى تدلنا عليه بالفعل براهين بتلر فى مذهب المؤلهة هو أن هذا المذهب فى أوهى مواضعه ليس أقوى بحال من الدين المنزل ؛ فبينما يوجه المؤله حججه ضد الثالوث والتجسد تنهار فليسفته ذاتها تحت وطأة الشك فى وجود الله ذاته . ومذهب المؤلهة فضلا عن ذلك هو دين العقل ؛ فالسؤال عما اذا كان الله موجودا هو من طراز السؤال عما اذا كانت الذرات موجودة ، وعلى ذلك فان هذا المذهب ليس له - حتى ولو كان صادقا - الا قدر ضئيل من تلك الأهمية التى تتصف بها معظم المذاهب الدينية . والعرضان الكلاسيان للمؤلهة

الفضائل - كما بين هيوم - لا تكون ممكنة الا فى ظل أنظمة اجتماعية بعينها ، أى عندما تتبع بعض قواعد السلوك على نحو عام . فالفرد لا يمكنه أن يفى بوعد أو لا يفى ما لم يكن فى المجتمع شريعة الوعد ، تماما كما لا يمكن غبن الوارث لبقية التركة فى مجتمع ليس له قانون أو عادة فيما يتعلق بالوصية ؛ ففى حالة الفضائل الصناعية اذن يكون من الصواب أن نقول بأن الفرد « لا يمكنه » أن يعرض تلك الفضائل اذا كان مسترشدا بالمبدأ الأولى وحده فى أداء الفعل الذى ينتظر منه أفضل النتائج ، فالنظم الاجتماعية التى ترعى الأمانة فى الملك ، وتصديق الوعود (والعكس) تقتضى سلفا أن « معظم الناس » مقيدون بقواعد الملك والثقة المتبادلة فى الوعود ، وأنهم « لا » يحاولون أن يتبعوا المسلك الذى يبدو أنه ينطوى على أفضل النتائج . وكل ذلك يبين أن الفضائل الصناعية - بصفة خاصة - معرضة لأن يقوضها السلوك « المعوج » طالما أن المسوغ الرئيسى الذى يبرر لنا مراعاتها هو التوقع بأن كل فرد آخر سوف يعمل دائما نفس الشيء (وليس الأمر كذلك فى حالة الرحمة والوجد وانقاذ الحياة .. الخ . وهى الفضائل الطبيعية التى قال بها هيوم ، والتى تستحق أن تراعى بغض النظر عما يفعله الآخرون) . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يذهب الراى هنا الى درجة القول بأن مثل هذه القواعد لا ينبغي أن تخرق أبدا ، وانما يكون السؤال هو : هل تستطيع تلك القواعد أن تفسر لنا - على أسس منفعية - لماذا نشعر بأن قواعد العدالة والمحافظة على الوعد من الأهمية بمكان ، ولماذا يكون خرق هذه القواعد دائما أمرا خطيرا ؟ . هذا ولا بد أن نضع فى اعتبارنا أن الراى هنا لا ينطبق على « الفضائل الطبيعية » التى يؤخذ بعضها مأخذ الجد - على الأقل - كما هى الحال فى الفضائل الصناعية بشتى أنواعها ، ولقد دلت خصوم المنفعيين على أننا انما نعرف أن بعض القواعد يكون أكثر الزاما لنا ، كما أننا نعرف ذلك دون

هما « المسيحية بلا الغاز » (١٦٩٦) من تأليف جون تولاند وهو الذى أقر بأنه مدين للوك ، و « المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتباره إعادة نشر لدين الطبيعة » (١٧٣٠) لماثيو تيندال .

مذهب المؤلهة : هو الاعتقاد بوجود اله ، وبصورة أكثر تحديدا هو الاعتقاد بأن الله قادر قدرة مطلقة ، وعليم علما مطلقا ، وكريم ، ومتميز من الكون الذى خلقه والذى يتدخل فى سير أموره . وليس المؤله هو من قال بنظرية فلسفية بل هو من يلتزم بنتائج فلسفية خاصة بالصدق وبالمعنى، وان عقيدة يشترك فيها الاكويينى وديكارت وباركلى لهى عقيدة من الواضح أن لها قدرة على التلون بما شاءت من لون .

والأسس التى قام عليها وجود الله فى مذهب المؤلهة متنوعة تنوعا شديدا ، فهناك بادية ذى بدء النظرية الديكارتية القائلة بأن جملة «الله موجود» انما هى قول صادق صدقا ضروريا ؛ « فبالرجوع الى اختبار فكرة الكائن الكامل ، وجدت أن وجود ذلك الكائن كان متضمنا فى الفكرة بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضمنة فى فكرة المثلث ... واذن فليس بأقل من ذلك يقينا أن نقول ان الله - ذلك الكائن الكامل - موجود ؛ فيقين ذلك هو كيقين أى برهان من براهين الهندسة » . وان خطأ ديكارت الذى كان الاكويينى قد كشف عنه قبل ديكارت بأربعة قرون ، هو ظنه أن الاعتراف بأى وجود لابد أن يكون ضرورى الصدق ، وانه لحظا لم يقع فيه أولئك الذين قبلوا اما الدليل الكونى أو الدليل الغائى .

ويحاول كل من هذين الدليلين أن يستخلص النتيجة القائلة بأن الله موجود من مقدمات عن العالم ؛ أما الدليل الكونى فيأخذ مقدمته من

الاعتراف بأن شيئا ما موجود ، فى حين يأخذ الدليل الغائى مقدمته من الاعتراف بأن الكون يكشف عن علامات التدبير البصير . ثم يمضى الدليل الكونى فيقول ان وجود أى شىء على الاطلاق لا يمكن تفسيره الا بافتراض وجود علة أولى ليست معلومة ، ويمضى الدليل الغائى من القول بوجود التدبير فى الطبيعة الى القول بوجود مدبر فوق الطبيعة ؛ وكلا الدليلين قد وجه اليهما النقد مرارا وتكرارا بأنهما يحاولان - عن طريق الاستدلال السببى - الوصول من الكون الى صانعه ، فى حين بين لنا هيوم أن الكلام عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى الا اذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات مما يقع فى مجال المشاهدة ، وكيفما يكون الله فهو يقينا ليس من الحالات القابلة للمشاهدة .

ولقد أصبح الدليل الديكارتى أو الوجودى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ثلاثيا شائعا فى مجادلات القرن الثامن عشر ، على أن عادة النظر الى أدلة مذهب المؤلهة كما شاعت فى العصور الوسطى باعتبارها هى الصور التى سبقت هذا الثلاثى ، انما هى عادة تحتاج الى نظر ؛ فمن الواضح أن الصعوبة الرئيسية فى تقديم برهان أو دليل على وجود الله لا تكمن فى الصعوبات الناشئة عن أفكار مثل تلك الأفكار التى تتناول العلية ، بل هى فى النقطة المنطقية الأولية القائلة بأنه فى البرهان الصحيح لا يجوز لشيء أن يظهر فى النتيجة ما لم يكن من قبل مشمولا فى المقدمات . وعلى ذلك فان البرهان الصحيح على وجود الله انما هو بالضرورة أن نصرح باعتقاد كان مضمرا فى المقدمات ؛ أما بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لرفض تلك المقدمات التى تقرر ، بل ورفض المقدمات أيضا التى تضرر وجود الله ، فيستحيل أن تؤثر فيهم أدلة المؤلهين ؛ ففكرة البرهان على وجود الله من حيث انه برهان ينتقل باستدلالات يقينية من مقدمات لا يمكن انكارها ، انما هى فكرة مرفوضة لا لصعوبة خاصة فى

مذهب المؤلهة ، بل بحكم مقتضيات البرهان بصفة عامة . ولقد كان الاكوييني على الأقل واعيا تمام الوعي بالنقاط الرئيسية فى هذا الاشكال (المجموعة اللاهوتية ، القسم الأول ١ ، ٨) ، فكل ما تستطيعه عندما يكون الأمر أمر مبادئ أولى - كما هى الحال بالنسبة الى الاعتقاد فى وجود الله - هو أن تبين مواضع الضعف فى موقف خصمك .

ومهما يكن من أمر ، فقد أدى قصور ثلاثى القرن الثامن عشر لا الى اعادة النظر فى فكرة البرهان بل الى اللجوء الى التجربة الدينية الباطنية ؛ وأصبح هذا اللجوء طابعا مميزا لفلسفة الدين البروتستانتى ، كما أدى الى البحث عن تجربة ندرك فيها ادراكا واضحا أنها هى التجربة الدينية ، اذا كنا ممن مارسوها ، ونرى فيها فى الوقت نفسه شاهدا على وجود الله . وان « الشعور بالافتقار المطلق » عند شليرماخر و « مشاركة الأنيس » عند أوتو هما أشهر الأمثلة فى هذا المجال . ولقد كان لهذه الحركة الشاملة نتائج مثمرة بالنسبة الى دراسة علم الظواهر للتجربة الدينية ، بيد أنها قد أخفقت باعتبارها محاولة لاقامة أسس عقلية للاعتقاد فى وجود الله وذلك لأنها تصبح اما صيغة أخرى من صيغ الاستدلال السببى المألوف ولكنه خاطئ ، وهو استدلال ينتقل فى هذه الحالة من احدى الحالات الاستبطانية المزعومة الى القول بوجود خالق غير مرئى لها ، أو أن تكون توكيدا لاعقليا بسيطا مؤداه أننى ما دمت أشعر بأن ذلك كذلك فهو كذلك .

وينبغى تمييز الموقف الثانى من موقف فريق البروتستانت الذى لا يقيم الاعتقاد على الدليل ولا يقيمه على الخبرة ، اذ ان لدى بعض البروتستانت أن الأساس كل الأساس للاعتقاد هو الايمان بالوحي الالهى ، فالاعتقاد بوجود اله هو اعتقاد لا أساس له من ناحية الدليل العقلى .

لكن ليس معنى ذلك أن الاعتقاد فى وجود الله يفتقر الى الأسس التى كان يمكن أن تكون له ، بل ان معناه هو أن الطابع المنطقى للاعتقاد فى وجود الله هو ألا يكون له بالضرورة أسس عقلية ؛ على أن مثل هذا الاعتقاد لا يكون محصنا ضد مناقشته بالدليل العقلى على أساس طابعه الخاص نفسه ، ذلك لأنه اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلا بد أن يكون ذلك فى وقت ما ومكان ما بالنسبة الى شخص بالذات ، والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا ، هو زعم تاريخى خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية ؛ وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به فى مذهب المؤلهة الاسلامى يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد ، وكذلك يقوم مذهب المؤلهة المسيحى على عبارات تاريخية تروى عن المسيح .

فكيف يمكن على أية حال اثبات الصدق لعبارة تنص على أن هذا الحادث أو ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضرورى لذلك - فيما نرى - هو أن الحادث موضع البحث لابد أن يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة ؛ وبهذه الطريقة تنشأ مشكلة المعجزات أمام المؤله . ولما كان القول بأن الله يتدخل على نحو اعجازى هو قول لا غنى عنه فى مذهب المؤلهة - وهو فى ذلك يختلف عن مذهب الربوبية - فان البرهان القبلى على استحالة المعجزات انما يجىء برهانا على بطلان مذهب المؤلهة . وكثيرا ما قيل ان هيوم يقدم مثل هذا البرهان القبلى على استحالة وقوع المعجزات ، ذلك لأن هيوم قد قبل التعريف اللاهوتى للمعجزة وهو أنها مخالفة لقانون الطبيعة ، ثم يمضى ليقول اننا عندما نتكلم عن قانون الطبيعة فانما نعنى أن مجرى بعينه من الأحداث قد وجدناه مطرد الحدوث ، فاذا كان مثل هذا التعاقب فى الأحداث قد أجمع الجنس البشرى كله على اطراد وقوعه ، فانه يكون أبعد شئ عن الاحتمال المتوقع أن يمتنع وقوعه (بالمعجزة) ، وعندما يشهد شخص ما أن ذلك

ما لابد أن يكون الحيوان قد عاناه من آلام كثيرة قبل ظهور الإنسان ، وهى آلام لا محيص لنا عن اعتبارها خارجة عن غاية الله من خلق الحرية للبشر . وعلى أية حال فإن أصحاب مذهب المؤلهة يميلون فى العادة الى التسليم بأن وقوع الشر يثير - على الأقل - اعتراضا ظاهرا على مذهبهم ، وان تسليمهم بهذا ليساعدهم على مواجهة مشكلة من نوع آخر .

وذلك أن نقاد البراهين التى يقيمها مذهب المؤلهة يقولون أن ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد فى وجود الله ، لا بل ان الذين يتعرضون منهم لمشكلة الشر قمينون أن يذهبوا الى حد القول بأنه ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد بأن الله غير موجود . وسواء أخذنا بهذا الوجه أو بذلك من أوجه الشك فى وجود الله ، فكلما الوجهين لا يضرب الى الجذور كما يفعل الرأى الذى يقول بأن اثبات وجود الله أو انكار وجوده كلاهما خال من المعنى على حد سواء . وربما تم اثبات ذلك بناء على الأساس الوضعى العام القائل بأن معنى العبارة هو طريقة تحقيقها ، وأنه لا توجد طريقة لتحقيق العبارات الخاصة بوجود الله ؛ بيد أن الاتهام ذاته يمكن أن يوجه كذلك بطريقة تظهر طبيعة الاعتقاد فى وجود الله على نحو أكثر وضوحا ؛ وذلك أن مجرد اثباتنا لفكرة ما معناه دائما تسليمنا بأن صاحب الفكرة ربما كان على خطأ ، أى أنه يحتمل أن يكون هناك من الحالات المتصورة ما هو متناقض مع ما يقرره صاحب الفكرة ، فإذا ما حدث أن تحققت تلك الحالة المتصورة كانت الفكرة باطلة ، وإذا لم يستبعد صاحب الفكرة بعبارة التى يقرر بها فكرته حدوث شيء ما كان معنى ذلك أن عبارته لم تقرر شيئا على الإطلاق . بيد أن المؤله لا يسلم - فيما يبدو - بأن أى شيء مما يمكن تصوره يجوز أن يبطل دعواه بأن هناك الها خيرا قادرا قدرة مطلقة ، ومهما يقع من الكوارث فإن المؤله يرى أن وقوعها لا يتناقض مع القول بعناية الله اللطيف القادر ، ولئن بدا ذلك تفريفا للكلمات

التعاقب قد امتنع وقوعه - كما شهد الرسل بأن السيد المسيح مشى على الماء - فالأرجح دائما أن تكون الشهادة خاطئة ، فذلك أرجح من أن يكون اطراد الطبيعة الذى شوهد حتى تلك اللحظة قد امتنع وقوعه . وربما قيل فيما يتعلق بهذا الدليل انه دليل ضد قبول الروايات التى تروى عن المعجزات أكثر منه دليلا ضد الاعتقاد فى امكان وقوع المعجزات ، كما أنه دليل يتجاهل سمة من السمات الجوهرية فى الدعاوى التى يزعمها المعتقدون فى المعجزات .

فليس الذى يميز الحادث المعجز هو أنه مستحيل على التفسير استحالة ظاهرة ، بل يميزه أيضا أنه إنما يظهر استجابة لطلب أو حاجة انسانية ؛ وليست الفكرة التى تحتاج الى الفحص هى تلك التى تتعلق « بالحادث المعجز » ، بل هى بالأحرى تلك التى تتعلق « بأحداث المعجزة » .

والعلاقة بين التدخل الالهى وبين الحياة الانسانية خاصية مميزة للمضمون الدينى فى مذهب المؤلهة ، ولذلك فانه ليس مما يدهش أن تؤثر هذه العلاقة بالضرورة فى المشكلات الذهنية التى يثيرها هذا المذهب ، وهى تبدو بوضوح فى المعضلة التى تثيرها مسألة الشر المادى والأخلاقى فى وجه مذهب المؤلهة ؛ فإذا كان الله قادرا قدرة مطلقة فهو اذن قادر على أن يمنع الشر ، وإذا كان الله خيرا محضا لزعم أن يرغب فى منع الشر ، ولكن الشر واقع ، واذن فمحال أن يكون الله مطلقا فى قوته ومطلقا فى خيريته فى آن معا . ولأن ندعى أنه مطلق القوة ومطلق الخير ثم نسلم بوقوع الشرور ، معناه التسليم بأن مذهب المؤلهة منطوق على تناقض صريح ؛ والاجابة التى يجيب بها مذهب المؤلهة على هذا الاتهام هى فى العادة أن مايريده الله من غاية خيرة مثل الحرية الانسانية، ثم ارادته أن يكون العمل الأخلاقى فى مستطاع البشر ، جعل من الضرورى منطقيا بالنسبة الى الله أن يخلق عالما فيه شرور واقعية أو ممكنة . ومن بين الصعوبات التى تعترض هذه الاجابة

دأبت على هذا العمل ، كانت أساسا بريطانية وأمريكية وأهم أعضائها هم : وسل ، ج ، ١٠ • مور ، وتش • د • برود • ولقد كان للمدرسة تفريعات كثيرة متأثرة بمباحثها المنطقية وبفكر فتجنشتين ، بيد أننا هنا لا نتحدث عنها الا من حيث انها اختصت نفسها بالمشكلات النوعية للمذهب الواقعي وظلت واقعية •

قام المذهب المثالي على نموذجين رئيسين من البرهان ، حاول أولهما أن يبين أن وجود الأشياء المادية المستقلة غير متصور ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفصل تصورنا للشيء المادي عن تصورنا في مجرى الوعي الذي انما حسب ذلك الشيء موجودا بالنسبة اليه ؛ وهذه الحجة نفسها تقوم على الاعتقاد بأن أية كيفية تعزى في العادة الى أشياء مادية انما تتضمن اشارة الى الاحساس ، وتقوم كذلك على الأدلة العامة الدالة على أننا لا نستطيع أن نعرف الا ما هو متصل بالعقل • ولقد تعقب مور الاعتقاد الأول حتى رده الى خلط بين « الاحساس » بمعنى فعل الحس ، وبين الاحساس بمعنى الشيء المحسوس ؛ فبالمعنى الأول لا بد أن يكون عقليا وبالمعنى الثاني لا يلزم أن يكون كذلك • وأما بالنسبة للاعتقاد الثاني فقد رد الواقعيون بأن المعرفة بدلا من أن تتضمن أن الشيء المعروف ذو صلة جوهرية بمعرفتنا اياه، فهي تتضمن على النقيض من ذلك أن الشيء المعروف مستقل في وجوده عن كونه معروفا • وكذلك هوجمت نظرية العلاقات « الداخلية » التي استدل منها على أنه لا يمكن لشيئين متصلين بعلاقة ما أن يوجد على ما هما عليه بصرف النظر عن هذه العلاقة ، كما أصر الواقعيون على أن بعض العلاقات - وبصفة خاصة علاقة المعرفة - لا يلزم عنها حدوث تغير داخلي في الأطراف المرتبطة بها • هذا وقد وجه النقد كذلك الى ميل المثاليين ميلا لا يكلفهم شيئا من العناء ، نحو أن يرفضوا بعض مظاهر الخبرة على زعم أنها وهمية • وقد بذل الواقعيون جهدا كبيرا في مشكلات اللانهائية وهي المشكلات

من معانيها ، ككلمتي « لطيف » و « قادر » ، أجاب المؤله على ذلك بأن دعاواه لا يبطلها الا حدوث الشر الذي لا هدف له ولا خلاص منه • بيد أنه ليس بين الشرور الفعلية ما يمكن اقامة الدليل على أنه بغير هدف وأنه لا خلاص منه ، وخصوصا اذا وضعنا في اعتبارنا امكانيات الحياة الآخرة ؛ وبهذا ترتبط دعوى المؤله ارتباطا منطقيا بالزعم القائل بأن الكائنات البشرية ليست فانية ، وهو ارتباط بينته بالفعل معظم الأديان الكبرى بناء على أسس لاهوتية •

ما الذي ينتج عن هذا كله فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية في مذهب المؤله ؟ ينتج أنه لا توجد مشكلة واحدة فحسب ، أو مجموعة واحدة من المشكلات ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم « مشكلة المؤله » ؛ فالبرهان والاستبطان وقوانين الطبيعة وحرية الإرادة وامكان البطلان وجميع المباحث الفلسفية على وجه التقريب تنشأ في سياق الحديث عن وجود الله • وهكذا نرى أن المشكلات العقلية التي تعترض الفيلسوف المؤله هي الى حد كبير المشكلات العقلية المألوفة في الفلسفة لكنها أثرت من وجهة خاصة من وجهات النظر •

المذهب الواقعي : اصطلاح استخدم لأول مرة ليعبر عن الرأي القائل بأن الكليات لها وجود واقعي مستقل عن كونها موضوعات للفكر ، فهي اما أن « تجاوز » الجزئيات كما ذهب الى ذلك افلاطون ، أو أن تكون على الأقل « في » الجزئيات كما ذهب الى ذلك أرسطو • أما اليوم فيستخدم الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية، وذلك عندما يبسط هذا المذهب بسطا فلسفيا ؛ وبطبيعة الحال كانت وجهة النظر هذه مأخوذا بها دائما على نطاق واسع ، لكنها فصلت ودفع عنها بعد بداية القرن الحاضر بصفة خاصة ، وكان ذلك ردا على « المذهب المثالي » • والمدرسة «الواقعية» بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، وهي المدرسة التي

عادة ، وهو أننا اذا ما أدركنا شيئا ما ادركا مباشرة وجب أن ندركه على ما هو عليه ؛ واستخدم الواقعيون وسائل بارعة للتغلب على تلك الصعوبة. ولقد أخذ عدد من الواقعيين بآراء أكثر تناقضا ، اذ ذهبوا الى أنه لم يكن من قبيل المحال أن ندخل فى العالم الخارجى الواقعى كثيرا من الظواهر التى جرت العادة على وصفها بأنها أوهام ؛ فمثلا رأى رسل فى كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » أنه ليس لكل من الأشياء المادية شكل واحد خاص كما يظن عادة ، بل ان الشيء الواحد قوامه جميع الأشكال المختلفة التى يمكن رؤيتها من جميع الزوايا ، وهى كلها موجودة وجودا موضوعيا . وهو وان لم يحتفظ طويلا بهذا رأى الا أن رأى قد ظل جديرا بالنظر ، وهو أن الخواص المكانية قد تكون موضوعية بكل معنى الكلمة ، ومع ذلك تكون بطريقة ما معتمدة على النقطة التى ينظر إليها منها (كقولنا « يمين » و « يسار ») . كما رأى رسل أيضا أن الأشياء حتى ولو لم تدرك ادراكا مباشرا ، فانها قد تتألف من مجموعات من الكائنات مثل معطيات الحس التى ندركها مباشرة ؛ على أن فكرة معطيات الحس قد هوجمت هجوما واسعا المدى فى العصور الحديثة على أساس أننا فى العادة لا نخبر - مثلا - مجرد بقع ملونة ، بل نخبر منذ البداية أشياء مادية ؛ وهو رأى كان - فى الحق - قد سبق الى الأخذ به كثير من المثاليين . وهناك نظرية شائعة اليوم هى أن التمييز بين نظرية الإدراك الحسى المباشر وبين النظرية التمثيلية هو مسألة لغة لا أكثر ولا أقل ؛ فيقال ان كلا الجانبين يتفقان على الوقائع التجريبية عندما ندرك مثلا شيئا مستديرا على أنه بيضى الشكل ، وهذان الجانبان يمكن أن يعبر عنهما بقولنا اننا اما أن ندرك معطى حسيا بيضى الشكل أعطانا اياه شيء مستدير ، أو أن الشيء فى أصله مستدير ولكنه يبدو لنا بيضيا ، وفى هذه الحالة لا تقوم كلمة « معطيات الحس » مقام الأشياء

ولقد احتفظ واقعيون آخرون بالنظرية الخارجية كما هى الحال عند المفكرين من قبل

التى على أساسها قيل ان المكان والزمان ظواهر لا حقائق ؛ وهنا نجد أنه يمكن الانتفاع بعمل رسل المنطقى فى كتاب « برنكبيا ماثماتكا » حيث بين كيف أنه يمكن معالجة فكرة اللانهاية فى الرياضيات معالجة متسقة ومعقولة . وهوجمت كذلك نظرية الاتساق فى الصدق مهاجمة أريد بها تأييد رأى الذى وجد تعريف الصدق فى مطابقة القول لحقيقة خارجية مستقلة ، وهو رأى الذى عند مناقشته لمعايير الصدق يعطى للخبرة مزيدا من الأهمية أكثر من تلك التى يعطيها للاتساق فى نسق . ولقد رفضت النظرة العقلية الى المعرفة الى الحقيقة وهى النظرة التى أخذ بها معظم المثاليين ؛ وأخيرا اتجهت المدرسة (الواقعية) بصفة عامة نحو النظرية القائلة بأن ليس فى العالم الواقعى علاقات منطقية ، وأن كل استدلال عقلى قبل هو فى جوهره عملية لغوية ؛ وعلى أية حال فانه يجب التأكيد على أن هذه الآراء عن الموضوعات المادية لا ترتبط بالضرورة بالمذهب الواقعى أكثر من ارتباطها بالمذهب المثالى .

والنموذج الثانى الذى يؤيدون به المذهب المثالى هو البرهان السلبي القائل بأننا لا نستطيع أن نبرر الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة حتى مع التسليم بأن الاعتقاد ليس مناقضا لذاته ؛ ولقد كانت مواجهة هذا القول أصعب تناولا ، وقد اتخذ حياله موقفان مختلفان تمام الاختلاف ؛ فذهب بعض الواقعيين الى أن المذهب المثالى يكون محتوما علينا اذا نحن بدأنا بنظرية « التمثيل » فى الإدراك الحسى ، وهى النظرية التى تقول اننا لا ندرك الموضوعات المادية ادراكا مباشرا أبدا ، بل ندرك على الدوام شيئا ما اما أن يكون عقليا واما يكون على الأقل معتمدا على العقل (معطيات الحس) . وعلى ذلك فقد حاولوا - مخالفين بذلك الفلاسفة السابقين تقريبا - أن يأخذوا بنظرية مباشرة فى الإدراك الحسى ؛ وتكمن الصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بهذه النظرية فى حدوث « الوهم » ، ولكى يواجهوا هذه الصعوبة نبذوا ماذهب اليه النظرية التمثيلية

التمثيلية ، ولكنهم حاولوا أن يسوغوا الاعتقاد في وجود الأشياء المادية المستقلة بأنه اعتقاد يفسر لنا أفضل تفسير سببي لما لدينا من خبرة ، وبأنه قابل للتحقيق الكامل للتنبؤات التي نتنبأ بوقوعها على أساس زعمنا بأنه اعتقاد صادق .

على أن ثمة تمييزا يجوز أن يستخدم سلاحا ذا حدين ، قد نبه اليه مور في عام ١٩٢٥ ثم أصبح شائعا في بلاده شيوعا واسعا ، اذ ذهب مور الى أنه يمكننا أن نعرف معرفة يقينية أن قضايا الادراك الفطري عن الموضوعات المادية صحيحة ، وأما المشكلة الفلسفية العويصة فهي معرفة كيف يمكن تحليل تلك القضايا . وقد ذكر من بين طرائق التحليل الممكنة طريقة يمكن بها أن نرد العبارات التي تقال عن الأشياء المادية الى عبارات عن معطيات الحس التي ندرکها في ظروف بعينها ، ولقد شاع هذا التحليل على نطاق واسع بين الفلاسفة تحت تأثير تقليد رسل - مور ، ولكن لم يعد يجوز لنا أن ننظر الى مثل هذا الرأي على أنه مذهب واقعي . ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الفلاسفة لا يعدون مثاليين عادة بسبب تجنبهم للميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ظهر في الوقت الحديث رد فعل ملحوظ ضد مثل هذه الآراء ؛ فبالإضافة الى الاعتراضات التي وجهت الى إمكان القيام بالتحليل المقترح في أية حالة بعينها دون أن نظل نفرض فرضا سابقا بعض القضايا عن الأشياء المادية الموضوعية المستقلة ، فقد أدين هذا القول من حيث قيامه على فكرة المعطيات الحسية التي هي فكرة مفروض فيها الضعف حين تجعل معطيات الحس كائنات أولية ، وإن رد الفعل هذا ليصاحب الاتجاه الى تأكيد القول بأننا يجب أن نتقبل الأمر على أنه حقيقة واقعة ، وأعني به أن لدينا معرفة بعينها عن الأشياء المادية حتى ولو لم نستطع أن نقول شيئا كثيرا يتعلق بالسؤال عن كيفية حصولنا على هذه المعرفة . ولم يعد أحد يذهب اليوم - على وجه العموم - الى أنه من عمل الفيلسوف أن ينقد تلك المعتقدات التي لا يسعنا

الا أن نأخذ بها في الحياة العملية ، بل إن على الفيلسوف أن يتقبل هذه الحقيقة على أنها هي نفسها ضمان لصديق هذه المعتقدات . ومثل هذه النظرية يتأيد بالتدليل القائل بأن الكلمات نفسها التي يستخدمها المثالي أو الشاك في نقد فكرة المادة إنما اشتقت من الأشياء نفسها التي هي موضع النقد ، كما يتأيد بالاتجاه الى أن العقل - أكثر من المادة - هو التصور الذي يتطلب مزيدا من التحليل والتبرير ، وبهذا تصبح مهمة الفلسفة هي تفسير لغة الادراك الفطري المشترك ، لا أن تصلحه أو أن تستبدل به سواء .

وعلى أية حال فإن المذهب الواقعي من حيث هو كذلك يتفق مع عدد كبير من المذاهب المتنوعة ، فليس فيه - على سبيل المثال - ما يستبعد مذهب المؤلثة ؛ فالغالبية العظمى من المؤلهين كانوا في الحقيقة واقعيين على الرغم من أن المدرسة الواقعية في صورتها التي ظهرت بها في النصف الأول من القرن العشرين ، والتي شغلت نفسها بصفة خاصة بمشكلة الأشياء المادية لم تعطف على مذهب المؤلثة ، أو هي على الأقل لم تعطف على الحجج الميتافيزيقية التي تقال تأييدا لهذا المذهب . ونظرية المعرفة التي تصاحب المذهب الواقعي مصاحبة طبيعية لاصرارها على استقلال موضوع المعرفة ، تذهب الى نظرية موضوعية في الأخلاق كان مور في الواقع واحدا من أقوى المدافعين عنها؛ بيد أن الاتجاه التجريبي لهذه المدرسة هو بوجه عام ضد هذه الآراء ، كما أنه أكثر معارضة للنظرية الأفلاطونية في المعاني الكلية من حيث أنها موجودات ضمنية مستقلة ، وهي نظرية كان قد مال اليها رسل على سبيل المثال في الطور المبكر من أطواره . وإن الجو المحيط بالمذهب الواقعي ليعادى كل صياغة لنظريات فلسفية عامة عن الـكون ، فما لم نعد هوإتهده من حيث هو ميتافيزيقي واقعي ، وهو اعتبار مشكوك في صوابه ، فإن اسكنند (١٨٥٩ - ١٩٣٨) يصبح عندئذ الاستثناء الوحيد الذي له أهمية كبيرة .

إيجابى غير قابل للتعليل ويجب أن تؤخذ مطلقة كما وجدت ولا يحكم عليها بأية فكرة سابقة .
وانه لمن الخطأ كما يقول « أن نلتمس أو نتخيل علة ما عندما نكون بصدد القوة الأولى وقانون الطبيعة الإيجابى . . . ذلك لأن الفلسفة لم يفسدها شيء مثلما أفسدها ذلك البحث عن أبوى كيوبيد . أعنى أن الفلاسفة لم يأخذوا مبادئ الأشياء كما هى موجودة فى الطبيعة ولم يتقبلوها من حيث هى مذهب وضعى يقوم على الإيمان بصدق التجارب ، أو هم بالأحرى قد استنبطوها من قوانين الجدل ، ومن النتائج الضيقة التى تنتج فى مجال المنطق والرياضيات ، ومن الأفكار الشائعة وغير ذلك من جولات العقل فيما وراء حدود الطبيعة » .

وهنا يعرض بىكون طائفة من النقاط الهامة فى المذهب الوضعى ، فهو يرفض فكرة « استنباط » حقائق الطبيعة الأولية ، ويعتقد أن الفلاسفة لا ينبغي لهم أن يحاولوا الضرب فيما وراء « حدود الطبيعة » ؛ ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أى « تصور سابق » .
ويحذر بىكون من الاسراف الزائد فى البحث عن الأسباب ، ويقول ان هناك حقائق أولية يجب تقبلها «إيمانا بصدق الخبرة» ؛ وعندما يطلق صفة « وضعى » Positive على هذه الحقائق « التى لا تفسر » وعلى المذاهب التى تقام عليها ؛ لا يستخدم الكلمة بالمعنى الذى تكون فيه معارضة لكلمة « سلبى » Negative بل يستخدمها بالمعنى الذى يكون فيه الدين الوضعى (الذى يتألف من العقائد الموحى بها والتى يتقبلها الإيمان ولا يبرهن عليها العقل) معارضا للدين الطبيعى (وهو العقائد التى أقيمت على أساس من البرهان العقلى) ، أو بالمعنى الذى يكون فيه القانون الوضعى (الذى تضعه سلطات بعينها لأقوام بعينهم) معارضا للقانون الطبيعى (الذى يدرك إدراكا عقليا ويكون مستقلا عن ارادة المشرعين) . وربما نتج عن الاستعمال البىكونى للكلمة - وقد كان بىكون

المذهب الوضعى : هو الاسم الذى أطلق على (١) المذهب الذى أسسه فى القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) والحركة التى قام بها ، و (ب) على الاتجاه الفلسفى العام الذى لا تعد وضعية كونت الا مثالا واحدا منه . والوضعية بالمعنى الأوسع (وهو المعنى الذى سنقصد اليه فى هذه المقالة) كلما ذكرنا الكلمة بغير أقواس) هى الرأى القائل بأنه مادامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم الا بوساطة الملاحظة والتجربة ، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لابد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة . ويعتقد الوضعيون جميعا أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التى تتقدم العلوم بوساطتها لا السعى الى معرفة العالم معرفة لا تستند فيها الى العلوم ؛ وهم غالبا ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتتقدم المعرفة عن موضوع ما ، يبطل أن ينتمى هذا الموضوع الى الفلسفة ويصبح علما منفصلا أو جزءا من علم .

وربما عد فرنسيس بىكون الذى اعتبر نفسه « داعية » للعلوم الجديدة ، تلك العلوم التى كانت فى طريقها الى الانفصال عن الفلسفة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أقول ربما عد بىكون بادية الوضعية وواضع الاسم الذى سميت به فى القرن التاسع عشر ؛ ففى كتابه « فى المبادئ والأصول » (١٦٢٣ - ٢٤) يشير الى أسطورة قديمة تقول بأن كيوبيد كان أقدم الآلهة اذ كان موجودا عند بداية الأشياء ولم يكن معه عندئذ الا الهوى ، ولم يكن لكيوبيد تبعا لهذه الأسطورة أبوان ، كما أن الهوى لم تكن لها بداية . ويفسر بىكون غياب الأبوين بانعدام العلل ، ويتصور أن الهوى هى المادة الأولى التى تشكلت منها جميع الأشياء المادية ؛ ولقد كتب يقول عن هذه المادة الأولى انها « شيء

على هذا الأسلوب من التفكير النظرية الفيزيائية عن الأثير ، والنظرية الكيميائية عن اجتذاب الشبيه لشبيهه ، والنظرية البيولوجية عن الأرواح الحية؛ وفي النهاية تجيء المرحلة الوضعية حيث تترك محاولة النفاذ الى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصل الكون وغايته ، وبدلا من ذلك يحاول المفكر الوضعي أن يثبت أطراذا في وقوع الظواهر التي يصاحب بعضها بعضا أو التي يعقب بعضها بعضا بغير تخلف ، وذلك عن طريق الاستنتاجات القائمة على الملاحظات . وكان كونت يرى أن العلوم جميعا تمر بهذه المراحل الثلاث كما حدث لعلم الفلك مثلا في ارتقائه من التنجيم وعبادة الشمس، ولعلم الكيمياء في ارتقائه من الكيمياء القديمة ، ولقد أكد كونت - مثلما فعل بيكون - أهمية سيطرتنا على الطبيعة سيطرة تزداد بفضل تقدم العلم .

ومهما يكن من أمر فقد كانت وضعية كونت أكثر من مجرد فلسفة علم ودراسة للتطور العقلي، اذ اعتقد أنه لا بد أن يجيء اليوم الذي يدرس فيه المجتمع البشرى نفسه بوساطة المناهج الوضعية؛ وقد أطلق على هذا العلم الوضعي اسم « علم الاجتماع » وقصد الى وضع أسسه في كتابه « دروس في الفلسفة الوضعية » وفي كتاباته التي جاءت بعد ذلك ؛ وكان من رأيه أن لكل مرحلة من المراحل الثلاث - اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية - صورة تقابلها في المجتمع وفي النظرة الاجتماعية ، فهناك النظرة الاجتماعية اللاهوتية التي تحترم فيها التقاليد والسلطة التي يؤيدها التعليم الكهنوتي . وقد ظهرت أوجه النقد الميتافيزيقية للمذاهب التقليدية مشفوعة بعصر من النقد الاجتماعي عندما سادت تعاليم لا تستند الى برهان من قبيل الاعتقاد في الحقوق الطبيعية وفي سيادة الشعب ، وهي مرحلة ظهرت في أوروبا في عصر الإصلاح الديني والثورة الفرنسية ؛ ومع تقدم العلم الوضعي الاجتماعي

موضع تقدير كبير من الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر في كل من إنجلترا وفرنسا - أن أصبحت صفة « وضعي » تطلق على مناهج العلوم الطبيعية نظرا لاعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة . ولقد أطلق سان سيمون - الذي عمل كونت في خدمته فيما بعد كاتما لسره - أطلق في كتابه « مقال في علوم الانسان » (١٨١٣) كلمة وضعي على العلوم القائمة على « الوقائع الحاضرة للملاحظة والتحليل » ، والعلوم التي لم تؤسس على هذا النحو يسميها سان سيمون بالعلوم « الظنية » . وكونت نفسه يستخدم الكلمة في هذا المعنى وذلك في مقال له بعنوان « خطة للمؤلفات العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » نشر تحت رعاية سان سيمون في عام ١٨٢٢ ثم أخرجه كونت في صورة تامة تحت عنوان « دروس في الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ - ٤٢) ، وهو مؤلفه الرئيسي الذي شرح فيه أنه استخدم كلمة « وضعي » لكي يؤكد رأيه في أن مهمة النظريات هي أقرب الى أنها تنسق الحقائق الحاضرة للملاحظة منها الى أن تعلق تلك الحقائق بأسبابها ؛ وتلك هي « الفلسفة الوضعية » عند كونت التي أطلق عليها فيما بعد اسم « الوضعية » ، وهم الاسم الذي رحب به كونت ولكنه لم يخترعه بنفسه .

وخير طريقة نفهم بها وضعية كونت هي أن نفهمها من خلال قانونه الشهير عن الحالات الثلاث ، الذي يتقدم العقل البشرى بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية مارا خلال المرحلة الميتافيزيقية الى المرحلة الوضعية الأخيرة . ففي المرحلة اللاهوتية يحاول العقل أن ينفذ الى طبيعة الأشياء الدفينة وأن يفسر سلوكها على أساس كائنات خارقة للطبيعة ؛ وفي المرحلة الميتافيزيقية ، وهي الحقيقة مجرد تعديل مترف للمرحلة الأولى، يقدم العقل تفسيراته في لغة المجردات من الماهيات أو القوى التي هي في رأى كونت ليست الا آلهة غير مشخصة ، ومن الأمثلة التي يستشهد بها كونت

الاول ، بل يمكن اعتباره رائدا لوضعية كونت ذات الشعائر ، وذلك لما أورده في كتابه «أطلانتس الجديدة» من التفصيل عن عبادة عظماء الرجال . ولقد شكلت الوضعية جزءا من التراث التجريبي في الفلسفة ، فهناك آثار منها عند لوك الذي ذهب الى أن « الكنه الحقيقي » أو « التركيب الداخلي » للأشياء (وهو ما أسماه كونت « الطبيعة الدفينة ») غير قابل للمعرفة ؛ وعندما قال لوك أن « علم » الطبيعة غير ممكن فانما كان بهذا يضع حدا لمجال التفسير العقلي على نحو ما فعل بيبكون من قبل وكونت من بعد . وعلى أية حال فقد كان هيوم هو الذي عبر عن هذا الرأي تعبيرا دقيقا ، إذ برهن على أن المعرفة البشرية الحقيقية تتعلق كلها بما أمور الواقع أو بالمنطق والرياضيات ، وهي التي أسماها هيوم « علاقات بين الأفكار » ؛ والنوع الثاني من المعرفة يقيني وله الصفة التي تجعله غير متصور في صورة أخرى ، وهي الصفة التي يدعوها الفلاسفة « بالضرورة » . ولكن الاستدلال المنطقي أو الرياضي – مهما كان مقداره – لا يمكن من تلقاء نفسه أن يخبرنا بشيء عن طبيعة العالم ، فننتأجه – كما قال بيبكون – محصورة في نطاق ضيق؛ أما المعرفة بأمور الواقع فهي من ناحية أخرى معرفة بما في العالم ، فهي ليست بالمحصورة في نطاق نفسها ما دامت تدل على وقائع العالم . ولكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون لها لا اليقين ولا الضرورة اللذان هما في المنطق والرياضة ؛ وفي وسعنا دائما أن نتصور وقائع العالم على نحو مختلف عما هي عليه بالفعل ، وليس نمة طريق للبرهنة على أن العالم كان محتوما أن يكون كما هو عليه ، ومثل هذا الحتم هو على وجه الدقة ما حاول الفلاسفة الميتافيزيقيون أن يقيموا عليه البرهان ، وزعموا أنهم يزودونا بمعرفة عن العالم لها كل ما للرياضة من ضرورة . وهاهنا يقع الخلط في التفكير ؛ فمن ناحية هنالك معرفة بأمور الواقع ، أعنى معرفة عن كيف تكون الأشياء وأى الأشياء

كان لابد لجدل عصر الثورة ، ذلك الجدل السلبي العقيم ، من أن يستبدل به مجتمع راسخ يقوم فيه الاتفاق على أسس من المعرفة الاجتماعية المحققة ، وعندئذ يقر شكل جديد من السلطة في قوة روحية جديدة تتألف من رجال العلم الذين من شأن معرفتهم أن تعين البشرية على تحقيق وحدة من الفكر والعمل يسودها السلام . وفصل كونت – في السنوات الأخيرة من حياته – هذا الجزء من مذهبه في « دين الانسانية » الذي تجدد خلاصة له في المقال المكتوب عن كونت . ولقد رفض بعض كبار النابيين من أنصار الأوائل مثل ليتريه في فرنسا ، وجورج اليوت و ج . س . هل في إنجلترا أن يتبعوه في ذلك ؟ وبالرغم من هذا فقد أنشئت « جمعيات وضعية » في أجزاء مختلفة من العالم على غرار النموذج الذي أسسه كونت نفسه في عام ١٨٤٨ ، وفي هذه الجمعيات كانت « الانسانية » هي موضوع الشعائر الدينية ، واتخذ من علم الاجتماع سند لمثل هذه الديانة الاجتماعية . وقويت الحركة بصورة خاصة في أمريكا اللاتينية، ولكنها ازدهرت لعدة سنوات في إنجلترا وبخاصة في لندن وليفربول؛ وكان زعماء الحركة في إنجلترا رتشارد كونجراف الذي استقال من زمالته في كلية وادهام بجامعة أكسفورد عام ١٨٥٥ لكي يقف حياته على الترويج لها ، وفردريك هاريسون وهو زميل آخر من نفس هذه الكلية . وقد صدرت « المجلة الوضعية » التي أطلق عليها فيما بعد اسم « الانسانية » من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٥ . وقامت محاولة لحياء الوضعية في إنجلترا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، ولا زالت هياكل العبادة « للانسانية » مقصد العابدين في باريس وفي ريو ، وإن يكن ذلك قليل الحدوث .

وكلا الجانبين ، الجانب النظري في وضعية كونت وفي الوضعية بالمعنى الأكثر تعميما ، تفريعا طبيعيا في عصر التقدم العلمي . ولقد أشرنا من قبل الى أن بيبكون يمكن اعتباره الوضعي

يصاحب أيها الآخر ، وهناك من ناحية أخرى المنطق والرياضة وهما ليسا معرفة بالعالم على الإطلاق ؛
وجميع الكتب التي لا تدرج تحت أى من هاتين
الفئتين لا يمكن أن تحتوى الا على « السفسطة
والوهم » .

واستمر هذا الرأي قائما على نطاق واسع
فى القرن التاسع عشر وبخاصة بين رجال العلم ،
ولو أنه لم يكن ممثلا تمثيلا قويا فى الجامعات
التي سادت فيها أشكال مختلفة من الميتافيزيقا
المثالية . لكن أدلة هيوم الوضعية عادت الى الحياة
ولاقت تعزيزا فى العشرينات من القرن العشرين ،
فقد قيل عندئذ ان العبارة من الكلام التي لا تعبر
عن أمر من أمور الواقع قابل للتحقق ، ولا عن
حقيقة عقلية من حقائق المنطق والرياضة انما هي
عبارة خالية من المعنى ، فميدان الكلام ذى المعنى
لا يحتوى الا على ما هو قابل للتحقق من صوابه من
حيث المبدأ، او ما هو مجرد موضوع من موضوعات
المنطق . وان هذا المعيار ليحذف معظم ما جاء فى
الكتب عن الميتافيزيقا التي تكون على هذا الأساس
ليست زائفة بل خالية من المعنى ؛ وتعرف هذه
الوجهة من النظر بالوضعية المنطقية .

وتستمد الوضعية الكثير من قوتها من
التعارض بين التقدم المستمر - والذي أصبح
موضع قبول - مما تم فى العلم الطبيعى منذ
عصر جاليليو ، وبين موقف الطريق المسدود
واختلاف الرأي الذى وقفته الفلسفة الميتافيزيقية
فى جميع العصور مما قد يوحي بأن العلوم
الخاصة استخدمت منهجا مثيرا بينما ضل
الفلاسفة الميتافيزيقيون فى طريق عقلى مسدود ؛
حتى لقد ذهب كونت والوضعيون الأوائل الى
أن حل المشكلات الميتافيزيقية فوق طاقة
الانسان ، على حين ذهب الوضعيون المناطقة فى
وقتنا الحاضر الى أنه عندما يتخذ امكان التحقق
معيارا للمعنى ، فان المشكلات الميتافيزيقية عندئذ
تبدو مجرد مشكلات زائفة ستظل بغير حل ، لا

لأنها مما يصعب حله بل لأنها تخلو من المعنى .
وموضع القصور فى جميع نماذج المذهب الوضعى
هو الزعم بأن هناك وقائع ، كل واقعة منها متميزة
من سائرهما وتستطيع الملاحظة والتجربة أن
تكتشفها وأن تربط بينها . وعندما يحاول
الوضعيون أن يبسطوا رأيهم فى طبيعة هذه
الوقائع فانهم يقدمون اجابات شديدة الاختلاف
كما يفعل الميتافيزيقيون ؛ « فالطباع البسيطة »
عند بيكون و « الانطباعات » عند هيوم و « الوقائع
الذرية » التي قال بها الوضعيون فى القرن
العشرين تثير مشكلات نظرية فيها من المراوغة
ما فى أقوال الميتافيزيقيين الذين لا يخفون أنهم
ميتافيزيقيون .

مسكويه : هو أبو على بن مسكويه الطبيب
اللغوى المؤرخ ، وقد توفى عام ١٠٣٠ م ؛ وله
مذهب فلسفى فى الأخلاق ، هو مزيج من آراء
أفلاطون وأرسطو وجالينوس،بالاضافة الى أحكام
الشريعة الاسلامية .

يقول ان الخير هو كمال الوجود ، ولكي يبلغ
الموجود غاية الخير ، لا بد له من استعداد فطرى
يميل به نحو غايته تلك ؛ فالناس يختلفون فى
استعداداتهم الفطرية : منهم اخيار بالطبع - وهم
قلة - لا يفسدهم الشر ، لأن ما هو مفطور بالطبع
لا يتغير الى ضده ؛ ومنهم أشرار بالطبع - وهم
كثرة - لا يتحولون الى الخير أبدا ؛ ومنهم فئة
محايذة بفطرتها فلا هى خيرة بطبعها ولا شريرة
بطبعها ، وهذه الفئة وحدها هى التي تفلح فيها
التربية ، اذ بالتدريب ينتقلون الى الخير اذا كان
تدريبيا صالحا ، كما أنهم ينتقلون الى الشر اذا كان
تدريبيا فاسدا .

والانسان الخير انما يسعد بخيرته اذا
صدرت عن طبيعته الانسانية الاصيلية ، الا وهى
العقل . وليست السعادة أو الخير على درجة واحدة
عند الافراد جميعا ، بل انها لتتفاوت درجات ؛

البحث في الحالة الأولى هو العلاقات بين الله والانسان ، فهو في الحالة الثانية العلاقة بين الله والطبيعة ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تتقيد بالنسبة لأفعال الانسان بعدل الله ، فكذلك تتقيد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته ؛ والحكمة الالهية لاتفعل الا ما هو أصلح ؛ ولهذا فليس ما في الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده ؛ نعم ان الله يقدر على فعل الظلم ولكنه لا يفعله - هذا في رأى بعض الأولين من المعتزلة - أما من جاء بعد ذلك منهم فكان من رأيهم أن الله لا يقدر على فعل شيء ينافي كماله .

كانت عقيدة المعتزلة فيما يتعلق بالذات الالهية مختلفة عن عقيدة العامة وعن عقيدة أهل السنة ؛ وتجلى هذا الاختلاف واضحا في مسألة الصفات الالهية ؛ ذلك أن بعض الناس لم يجدوا أنه مما يتنافى مع وحدانية الله المطلقة أن يوصف بصفات كثيرة - هي الأسماء الحسنى - فيضيفون اليه صفات القدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ؛ لكن هذه الصفات قد بدت لبعض آخر من الناس أنها تعدد ، لأنها اذا كانت أزلية كما أن الله أزلى ، اذن فهي تنافى ما يجب لله من توحيد مطلق ؛ ومن هؤلاء فريق المعتزلة الذين قالوا عن صفات الله انها عين ذاته ، أى انها ليست مضافة الى ذاته .

ولقد تفرعت عن مشكلة الصفات مشكلة خاصة بصفة الكلام على وجه الخصوص ؛ فالكلام من صفات الله ، ولو أخذنا بوجهة نظر أهل السنة التى تقول ان الصفة الالهية شيء مضاف الى الذات الالهية وأنها أزلية مثله ، كان معنى ذلك أن كلام الله - القرآن - قديم ، أى أنه أزلى وغير مخلوق فى زمن بعينه من التاريخ . لكن المعتزلة يقولون ان الاعتقاد بقدم القرآن الى جانب قدم الله شرك ؛ فالقرآن فى مذهبهم مخلوق وليس بأزلى قديم ؛ وقد رمى كثير من المعتزلة بتهمة أنهم بمذهبهم هذا لا يجلون القرآن حق الاجلال ، وأنهم يؤولون

على أن الخير الاسمى لا يمكن تحقيقه على يد فرد واحد ، بل لابد أن يتعاون فى سبيله أفراد كثيرون ؛ ويترتب على هذا أن حب الانسان للانسان هو أس الفضائل وأول الواجبات ، وبغيره لا يكون اجتماع؛ ولهذا فعلم الأخلاق لا تتم أركانه الا والانسان عضو فى جماعة . وليست الصداقة - أى حب الانسان للانسان - امتدادا لحب الانسان لنفسه حتى يشمل غيرها (كما قال أرسطو) بل هى تضيق لحب الذات ؛ وعلى هذا فالفضائل انما تظهر فى مجتمع ولا تظهر فى عزلة الراهب . نعم قد يكون الراهب الناسك متدينا ، لكن لا يكون خلقيا فى أفعاله وهو منفرد ، لأن الأخلاقية شرطها أن تكون نمة صلة بينه وبين الآخرين . ولو فهمت الشريعة فهما صحيحا لكانت مذهبها خلقيا أساسه حب الانسان للانسان ، فالدين كله رياضة للنفوس على الحد من ذواتها فى سبيل الآخرين .

المعتزلة : هم جماعة من المتكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلى ، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل ، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث ؛ ومن أهم المسائل التى دار حولها البحث ، مسألة أفعال الانسان؛ فهل الانسان حر فيما يفعل أو هو مجبر؟ فكان القدرية - وهم أسلاف المعتزلة - يقولون بأن الانسان مختار حر الارادة ؛ وكذلك ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليثبتوا أن الانسان محاسب على أفعاله ؛ ولو لم يكن الانسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولاً عنها ؛ لكن الله عادل ولا يصدر عنه شر ، وذلك يقتضى أن يكون ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله ؛ ولهذا قيل عن المعتزلة انهم أهل عدل ؛ كما قيل عنهم أيضا انهم أهل توحيد ، لأنهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته .

وكما نظر المعتزلة فى الأفعال الانسانية ، نظروا كذلك فى حوادث الطبيعة، فاذا كان موضوع

آياته كلما وجدوا هذه الآيات غير متفقة مع مذهبهم ؛ فالأمر - عند خصوم المعتزلة - هو أمر وحى يقبل كما هو ، لا أمر عقل يفسر الوحي بما يتفق مع أحكامه .

ومن أئمة المعتزلة : أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ .

معجزات : انظر مذهب المؤلهة .

معرفة : انظر نظرية المعرفة ، وقبلية والتجريبية ، والمذهب العقلي .

معطيات الحس : (ومفردتها معطى / حسى) كلمة جديدة نسبيا تعبر عن فكرة توشك أن تكون قديمة قدم الفلسفة ، وهى فكرة الموضوع المباشر للادراك الحسى ؛ وكان الفلاسفة فيما مضى يتكلمون عن الأنواع الحسية وعن الأفكار والانطباعات والصور المثلة للواقع والاحساسات والمعطيات ؛ ولكن مصطلح المعطى الحسى قد فضل على هذه المصطلحات كلها على أساس من حياديته النسبية؛ فهو من حيث هو مصطلح فنى لا يتضمن الا قليلا من الافتراضات التى تشير الى طبيعة ونشأة الأشياء المباشرة التى تكون موضوعات للادراك الحسى . أما الصعوبة التى تصادفنا فى أن نجد تعريفا محايدا للمعطى الحسى فهى شبيهة بتلك التى تصادفنا فى أن نجد مصطلحا محايدا للفكرة التى يعبر عنها ؛ فمنذ زمن هرقليطس وبروتاجوراس وديموقريطس وكثير من الفلاسفة يعتقدون بأن الأشياء المادية الخارجية المستقلة ليست هى موضوعات الادراك الحسى المباشر ، اذ فى أى موقف ادراكى فى استطاعتنا أن نشك دائما فى أن ما ندركه بالحس هو شىء مادى حقيقى اذ ربما كان نوعا من التخليط وربما كنا نحلم . بيد أن هناك من الأشياء ما يستحيل على الشك ، لأنه مهما يكن من أمر الواقع الخارجى - اذا كان ثمة واقع خارجى - فنحن على يقين من أن حواسنا قد تأثرت على نحو ما . وهذه البقية المستحيلة على

الشك هى ما نطلق عليه اليوم اسم معطى حسى ، فعلى الرغم من أننا قد نشك فيما تكون عليه الأشياء الا أننا يستحيل أن نشك فى الكيفية التى تبدو لنا فيها هذه الأشياء ساعة ادراكها ؛ وعلى ذلك فكلامنا عن كيفية ظهور الأشياء لنا الآن وبغير إشارة الى أن تلك هى الكيفية التى تكون عليها فى الحقيقة ، أو للكيفية التى تظهر فيها لدى أى فرد آخر ، انما هو وصف لمعطياتنا الحسية كما هى قائمة . ومعظم معتقداتنا الادراكية المألوفة تنطوى على قدر كبير من الاستدلال ؛ ففى تناولى لما آراه الآن على أنه كرسى ترانى أعزو اليه ظهرا وملمسا ووزنا ، لكن لا الظهر ولا الملمس ولا الوزن حاضر أمام حواسى الآن ، فالعناصر المستدل عليها فى معتقداتنا الادراكية هى العناصر التى تكون قابلة للشك ، والذي يبقى هو المعطى الحسى بعد أن نستبعد تلك الجوانب المستدلة .

ومن الواضح أن المعطيات الحسية خاصة بأصحابها ؛ نعم ان المعطيات الحسية الخاصة بى قد تشبه المعطيات الحسية الخاصة بك ، لكن هذا التشابه لا يتأيد الا باستدلال معقد وغير مضمون النتائج ، وعلى كل حال فهو دائما تشابه يجرى اتفاقا ؛ فالتخليط الذى يخیل لأصحابه ما ليس له وجود هو دليل على امكان أن يكون لدى الانسان معطى حسى لا يقابله أى معطى حسى عند فرد آخر على الإطلاق . وخصوصية معطيات الحس انما تترتب على تعريفها بأنها هى ما يبدو « لى » ، وليس هناك اتفاق شديد الوضوح أو مطرد الوقوع حول مقدار أو مدى تعقيد المعطيات الحسية ، فهل لنا أن نطلق على جميع الأحلام والهلوسة والذكريات والصور الذهنية كلمة معطيات حسية حتى ولو لم يكن لدينا أى درجة من الإغراء أن نفترض أننا ندرك شيئا ماديا حقيقيا ؟ هل ما هو حاضر عندى الآن من معطى حسى هو كل ما أعلمه حسيا فى هذه اللحظة - أو هو ما أعلمه عن طريق إحدى الحواس

فقط ؟ أقول هل يكون هذا الحاضر أمام حواسي هو - مثلا - المجال البصرى بالنسبة لى ساعة الادراك ؟ أو هل هو جانب واحد فقط من جوانب المجال البصرى ؟ أما العرف الفلسفى فيميل الى مشايعة الراى الأخير . وهناك مشكلة أكثر من ذلك أهية تنشأ حول مدة بقاء معطيات الحس ؛ فهل أكون على علم بنفس المعطى الحسى مرتين ، أو أن المعطى الحسى لا يبقى الا لحظة واحدة هى التى نسميها باللحظة الحاضرة ؟ ذهب بعض الفلاسفة الى أن معطيات الحس قد تكون ذات خواص لا تظهر لنا فيها ، لكن آير عارضهم بقوله ان معطيات الحس بحكم التعريف ليست - على وجه الدقة - الا ما يظهر للحواس .

وهناك ديلان رئيسيان للبرهنة على أن معطيات الحس متميزة بالضرورة عن الأشياء المادية؛ أولهما دليل خداع الحواس ومؤداه أن المعطى الحسى ، أى ما أدركه ادراكا مباشرا ، قد يكون هو نفسه فى حالتى ادراكى لأحد الأصدقاء ادراكا حقيقيا ، وحين أكون تحت تأثير الهلوسة متوهما أننى أرى ذلك الصديق ؛ فما دام ما أدركه ادراكا مباشرا هو نفسه فى كلتا الحالتين ولا يمكن أن يكون شيئا ماديا فى احدهما ، فلا يمكن كذلك أن يكون شيئا ماديا فى الآخر . والدليل الثانى هو الدليل السببى أو هو دليل الفترة التى تقع بين السبب والمسبب ؛ فادراك الأحداث البعيدة جدا - مثل انفجار النجوم - يبين لنا بوضوح كيف أن الشيء قد يسبق ادراكنا له حتى ولو كان ذلك بلحظة يسيرة ؛ مع أننا لا نستطيع أن ندرك الا ما هو حاضر - هكذا يقول المعارضون - اذ أن قولى عن شيء ما انه حاضر مساو لقولى عنه انه معاصر لادراكى له الآن .

واذا كانت معطيات الحس متميزة عن الأشياء المادية ، فان مشكلة الادراك الحسى الأساسية والتقليدية تنهض من تلقاء نفسها ، ألا وهى : ما هى العلاقة بين معطيات الحس وبين الأشياء

المادية ؟ اذا كانت معطيات الحس هى كل ما أدركه ادراكا مباشرا ، فكيف أحصل على معرفة بالأشياء المادية ؟ أما بعض الفلاسفة ومنهم هيوم مثلا فقد كانوا فى شك من صحة أى استدلال على وجود الأشياء المادية نستند فيه الى معطيات الحس ؛ والاعتقاد الأكثر شيوعا هو اما اعتقاد لوك القائل بأننا نستطيع فى حدود المعقول أن نستدل الأشياء المادية على أنها مصادر معطياتنا الحسية ، واما اعتقاد باركلي وأصحاب مذهب الظواهر وهو الاعتقاد القائل بأن الأشياء المادية ما هى الا معطياتنا الحسية سواء أكانت فعلية أم ممكنة أم كليهما معا . وفى مقابل نظرية المعطى الحسى يمكننا أن نميز اتجاهين رئيسيين فى الفلسفة المعاصرة ؛ أحدهما وهو الذى يذهب اليه رايلى ومؤداه أنه لا وجود لما يسمى بالمعطيات الحسية ، والآخر وهو أقل تطرفا ومؤداه أنه ولو أن المعطيات الحسية موجودة الا أنها ليست هى الأشياء الوحيدة التى ندركها ادراكا مباشرا ، فهى الأسباب أكثر منها الأسس لمعتقداتنا الادراكية ، وان وجودها وكيانها لهما الى حد كبير مرهونان بالاستدلال .

معنى : انظر المثل ، والوضعية المنطقية ، وميتونج ، وفتجنشتين .

مغالطة : تستخدم كلمة « مغالطة » فى المنطق للإشارة الى الاستدلال الباطل ، أو الى شكل باطل من أشكال الاستدلال ؛ ومن ثم فاذا أردنا الدقة كانت الاستدلالات وحدها - لا القضايا - هى التى يمكن أن يقال عنها انها مغلوطة . وقد يكون الاستدلال ذو المقدمات الصحيحة والنتيجة الصحيحة مغالطة ، بينما قد يكون الاستدلال ذو المقدمات الباطلة والنتيجة الباطلة خاليا من المغالطة ؛ فاذا كانت مقدمات الاستدلال صادقة والنتيجة كاذبة كان مشتملا حتما على مغالطة ، والا لما استطعنا اطلاقا أن نحدد ما اذا كان الاستدلال محتويا على مغالطة أو لا اذا نحن

قصرنا النظر على القضايا الداخلة فيه لنرى
إصادقة هي أم كاذبة .

وينبغي أن نذكر هنا أن كلمة « مغالطة »
لا تنطبق انطباقاً سليماً إلا على خطوة استنباطية
في استدلال ما (انظر : استنباط) ، وما يمكن
أن يعد « مغالطة » باعتباره استنباطاً قد يكون
صحيحاً تمام الصحة في استدلال يكتفى بالاحتمال ؛
فثمة مغالطة معروفة باسم اثبات التالي ، وهي التي
تتخذ هذه الصورة : « إذا كانت ق صحيحة ،
كانت ك صحيحة ؛ و ك صحيحة ، إذن ق
صحيحة » ومثل ذلك : « إذا كانت السماء قد
أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، وها هي ذى الطرق
مبتلة ، إذن فقد كانت السماء تمطر » . فها هنا
لا تلزم النتيجة عن هذه المقدمات ، فقد لا تكون
السماء أمطرت في الواقع بل انفجر مستودع
ماء ؛ غير أنه من الواضح أن الطرق المبتلة أساس
طيب لاحتمال بأن تكون السماء قد أمطرت .

ويمكن أن تكون الاستدلالات فاسدة بطرق
لا حصر لها ، وكثير من المغالطات ذوات الأسماء
التقليدية قليل الأهمية ، ويمكن الرجوع إليها
في أي كتاب من كتب المنطق التقليدية ؛ لكننا
سنتناول بالشرح الموجز بعض المغالطات ذوات
الأسماء مما هو أكثر أهمية من سواه .

١ - نفى المقدم : وصورتها « إذا كانت ق
كانت ك ، لكن لا - ق ، إذن لا - ك » مثل : « إذا
كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ،
لكن السماء لم تكن تمطر ، إذن فلن تكون الطرق
مبتلة » .

٢ - المصادرة على المطلوب : وهي افتراضنا
لمقدمة لا نعرف أنها صادقة إلا إذا عرفنا أن
النتيجة صادقة . ويقال أحياناً أنك إذا جعلت
المقدمة قضية لا تصدق إلا إذا صدقت النتيجة ،
كان في ذلك مصادرة على المطلوب ، ولو كان
الأمر كذلك لكان كل استدلال سليم بمثابة مصادرة
على المطلوب ، وهو قول قاله بعضهم بغير تردد .

٣ - العكس المستوى البسيط : وهو أن
نستنتج من « كل أ هي ب » أن « كل ب هي أ » ،
وبالطبع يكون صحيحاً أن نستنتج من « لا أ هي
ب » أن « لا ب هي أ » .

٤ - الحد الأوسط غير المستغرق : وتنشأ
هذه المغالطة عن البرهنة قياسياً بمقدمات لا يكون
فيها الحد الوارد في المقدمتين (وهو الحد الأوسط)
مستخدماً في أي من المقدمتين بحيث يشير إلى كل
ما يمكن أن يشير إليه (أي إلى كل الماصدق) ؛
فمثلاً في هذا القياس : « كل الكذابين أوغاد ،
وكل اللصوص أوغاد ، إذن فبعض اللصوص
كذابون » ، نجد الحد الأوسط « أوغاد » ليس
مستغرقاً في كلتا المقدمتين ، إذ لا يقال في أي
منهما شيء عن فئة الأوغاد جميعاً .

٥ - البرهنة على غير المطلوب : وتكون
بتقديم برهان يثبت شيئاً ما اثباتاً صحيحاً ، ولكنه
لا يثبت ما هو مطلوب اثباته .

٦ - اللبس : وهو أن يرد في الاستدلال
حد بمعان مختلفة في المراحل المختلفة من
الاستدلال .

٧ - بعقبه إذن بسببه : وهي مغالطة تقع
في الاستدلال إذا حكمنا على الشيء الذي يعقب
شيئاً بأنه معلول له . ويستند كثير من الخرافات
على هذا الاستدلال ؛ فالنجس الذي يقع عقب
السير تحت سلم أو عقب تحطيم مرآة أو بعد
اسقاط شيء من الملح يعزى وقوعه إلى حدوث هذه
الحوادث ، غير أنه من الجلي أن التعاقب المطرد يعد
أساساً سليماً للبرهنة الاستقرائية على علاقة
سببية .

المقولات : استعار أرسطو لفظة « Categoria »
(مقولة) من المصطلح القانوني حيث كانت تعني
« الاتهام » ، ثم مد نطاق استخدامها بحيث صارت
تعني كل ما يمكن أن يقال إن صدقاً وإن كذباً عن

ولمعظم المحمولات مثل « ٠٠٠ يضحك » و « ٠٠٠ داهية » أسماء مجردة تقابلها مثل « الضحك » أو « الدهاء » ؛ فإذا ما سألنا ما هو الضحك في التحليل النهائي ؟ أو ما هو الدهاء ؟ أو ما هي العبودية ؟ فإن الإجابة تحدد المقولة الخاصة بكل محمول ؛ « فالضحك فعل » ، والدهاء كيف ، و « العبودية نسبة » . لكن ليس لجميع الأسماء المجردة محمولات تقابلها ؛ فكلمة « ممكن » ليست محمولا لسقراط مثلا ، واذن فليس في استطاعتنا أن نسأل الى أية مقولة ينتمى الامكان . والمحمولات الدالة على النوع مثل « ٠٠٠ انسان » و « ٠٠٠ ذهب » لا تنتج بطبيعتها أسماء مجردة ؛ فنحن نتحدث (مثلا) عن لآلئ فينوس وبعدها ، لكننا لا نتحدث عن « جسدانيتها السماوية » ، لأن لآلئ فينوس قد يتغير أو يزول ، أما فينوس فلا يمكن أن تزيد أو تنقص عن كونها جسدا ؛ فإذا كفت عن أن تكون جسدا ، كفت حينئذ عن أن تكون موجودة على الإطلاق .

يضاف الى ذلك أنه لكي نجد حالة جزئية من التلؤلؤ ، فعلينا أن نجد «نجمة متألثة» بعينها أو «شعلة متألثة» بعينها.. الخ ، اذ ليس بإمكاننا أن نجد حالة جزئية من التلؤلؤ الا في عضو من أعضاء نوع. لكننا نجد مثلا جزئيا من أمثلة النجم أو الشعلة كلما وجدنا نجمة أو شعلة ؛ فالتلؤلؤ خاصية تتصف بها - على سبيل المثال - « هذه النجمة » ، لكن كون النجمة نجمة ليس شيئا آخر مباينا للنجمة وتتصف به أيضا ، والا لكان علينا أن نواجه من جديد السؤال « من أى نوع هو ؟ » بصدد ذلك الشيء الذى يتصف بهذه الخاصية التى نزعها ، وهى كون الشيء نجمة .

ولعل هذه الفكرة كانت من بين الأسباب التى من أجلها أراد أرسطو تمييز أنماط المحمولات ، فالشيء حينما يتغير يكف عن أن يكون ما كان ؛ واذن فلقد يخيل إلينا أن سقراط الذى يصيبه الدفء بحيث لا يعود هو سقراط الذى كان ،

أى شيء ؛ فإذا نحن أكملنا عبارة « سقراط هو ٠٠٠ » بأى اسم أو صفة ، أو أكملنا عبارة « سقراط ٠٠٠ » بأى فعل ، فإننا بذلك انما ننسب محمولا الى سقراط . وقد رأى أرسطو أن المحمولات على أنماط مختلفة ؛ فقولنا من أى نوع كان سقراط - أهو انسان أم حيوان على سبيل المثال - يختلف اختلافا شاسعا عن مجرد قولنا أين هو وكـم يكون ثقله ؛ وقد فرق أرسطو بين عدة أنماط من المحمولات ينتهى عندها التحليل أو المقولات ، وهى :

- ١ - النوع : فنقول مثلا « ٠٠٠ انسان » .
- ٢ - الكيف : فنقول مثلا « ٠٠٠ شاحب » .
- ٣ - الكم أو المقدار : فنقول مثلا « ٠٠٠ ست أقدام » .
- ٤ - النسبة : فنقول مثلا « ٠٠٠ أكبر من افلاطون » .

- ٥ - الوضع : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى أثينا » .

- ٦ - الزمن أو التاريخ : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى القرن الخامس ق م » .

- ٧ - الفعل : فنقول مثلا « ٠٠٠ يجادل » .

- ٨ - الانفعال : فنقول مثلا « ٠٠٠ يحاكم » .

وقد سمى أرسطو كثيرا من أنماط المحمولات عنده بأسماء أدوات الاستفهام العادية مثل : ما هو ؟ وأين ؟ وكـم يكون حجمه ؟ ومتى ؟ وأية إجابة عن السؤال « ما هو سقراط ؟ » تحدد نوعا ، وأى إجابة عن السؤال « أين ؟ » تحدد موقعا ، وهكذا .
وجميع المحمولات التى من نمط واحد لابد أن تجيب ان صدقا وان كذبا عن أداة استفهام واحدة ، ولا يمكن أن تجيب عن أى أداة استفهام أخرى .



مل، جون ستيوارت (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳).

قراءة أشعار وردزورث ؛ وما ان تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه وصحبته ، وخضع لتأثير كولردج وكارليل وجون سترلنج . وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر ، وارتبط الاثنان برابط عاطفي وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح، وان لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف ؛ ويبدو على الجملة أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج .

يتألف أول عمل أصيل كتبه مل من مقالات عن المسائل الاقتصادية (كتبت فيما بين عامي ١٨٣٠ - ١٨٣٤ ، ونشرت عام ١٨٤٤) ؛ وفى هذا الوقت نفسه تقريبا شرع فى كتابه عن فلسفة المنطق ، وكرس لهذا الكتاب « أوقات فراغه » فى أكثر أعوامه خصوبة . وقد نشر كتابه « مذهب فى المنطق القياسى والاستقراى » عام ١٨٤٣ ، فلم يلبث أن جعل من مل رجلا ذائع الصيت ؛ وظهر بعد ذلك بعامين كتابه « الاقتصاد السياسى ». وفى عام ١٨٥١ توفى جون تيلر ، فتزوج الصديقان (مل وأرملة تيلر) ، وشرعا يعملان معا فى عدد من المقالات وفى « الترجمة الذاتية » ؛ وكانا يعملان وشبح الموت يظلهما ، ويحاولان أن يكملا مخططا لآرائهما ، ففى ذلك مايكفيهما إذ هو « ٠٠ نوع من الغذاء العقلى المركز يمكن أن يتغذى عليه المفكرون من بعدنا - إذا جاء بعدنا مفكرون - وأن يقدموه بدورهم مخففا لغيرهم من الناس » . وانتهت هذه الشركة عام ١٨٥٨ ، حين قضت هاريت نجبتها فى أفينيون ، ونشر فى العام التالى كتاب « مقال عن الحرية » (وهو « عمل مشترك ») . وتقاعد مل وجعل يعيش مرة فى بلاكهيث وأخرى فى أفينيون ، وواصل العمل فى كثير من المشروعات التي بحثها مع زوجته ؛ وصار شخصية معروفة ، ونصيرا لحقوق المرأة والطبقات العاملة والإصلاح الانتخابى . وانتخب عام ١٨٦٥

لا يمكن أن يظل انسانا كما كان أو زوجا لا كزانثيب كما كان ، وهذا باطل . وما يعيننا فى حل هذه المفارقة أن يكون فى وسعنا أن نقول ان سقراط قد تغير من كونه حاصلا على كيف ما الى كونه حاصلا على كيف آخر ، لكن هذا التغير ليس تغيرا من نوع الى آخر أو من نسبة الى أخرى ؛ وبذلك نحدد المجال العام للتغير إذ نحدد مقولة المحولات التي يتم بينها التغير ؛ فعلى الرغم من أن سقراط لا يمكن أن يكون بنفس السن على الدوام ، الا أنه يظل انسانا على الدوام ، ذلك لأن التغير المستمر لا يأتى على كل شىء .

أما كانت فقد جعل لكلمة « مقولة » استخداما فلسفيا مختلفا ؛ فالمقولة فى نظره مبدأ بنائى قد يتمثل فى الوقائع التي يمكن التحقق منها على نحو علمى . بهذا تندرج جميع الوقائع التي صورتها « حدوث س كان راجعا الى حدوث ص » تحت مقولة العلة والمعلول ؛ فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلى ل « س » أنه لابد أن يكون هناك تفسير له هذه البنية .

لكن كلمة « مقولة » فى الوقت الحاضر يستخدمها الفلاسفة - اذا استخدموها على الاطلاق - ليشيروا بها الى أى نمط نفترض فيه أنه نهائى دون أن يكون هناك اتفاق - لا نزاع فيه - على ما يندرج تحت هذا النمط من أشياء ؛ لذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان كلمة « مقولة » فى الوقت الحاضر كلمة غامضة .

مل ، جون ستيواوت : (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى بيته على يدي أبيه جيمس مل . والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية ، حيث كان والده موظفا بها أيضا ، وظل يعمل بهذه الشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن . وعانى مل فى سن العشرين « أزمة عقلية » أعقبتها فترة طويلة من السكابة وتبدد الوهم ، وكان يجد عزاءه فى أثناء تلك الفترة فى

عضوا فى مجلس العموم عن دائرة وستمنستر ، واستطاع حينئذ أن يقترح حق التصويت للمرأة باعتبارها تعديلا للائحة دزرائيل الانتخابية . وتوفى فى آفينيون ، وهو فى سن السابعة والستين ، بعد أن صار راديكاليا انجليزيا بارزا فى عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر فى انجلترا وبقية العالم .

لقد أعرب مل وهو فى سن الخامسة عشرة عن موافقته المتحمسة لمذهب بنتام الأخلاقى ؛ اذ أعجب - حتى وهو فى تلك السن - برفض بنتام التام لطرق التفكير الهندسية فى الأخلاق . وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية فى مناقشة المسائل الأخلاقية ؛ وهو موقف لم يتخل عنه مل وهو عامد قط ، وحاول فى أبحاثه المنطقية وخواطره الأخيرة عن العدالة والحرية ، أن يبين أن المحك النهائى ينبغى أن يكون تجربيا ونفعيا . ويتفق مل أيضا مع بنتام فى اعتقاده بأن سلوكنا كله حتمى ، وأن أفعالنا المتبصرة كلها مدفوعة بالاعتقاد فى أن خطأ بعينه من السلوك سيفضى الى أعظم خير لنا . وتعتمد قراراتنا على شخصياتنا ومعتقداتنا كما تتوقف على مواقفنا ؛ ويذهب مل الى أننا نستطيع أن نصصح - الى حد ما - معتقداتنا وأن نقوم شخصياتنا اذا أردنا أن نفعل ذلك . وقد تكون الرغبة فى التملك أو المعرفة ذات أثر بالغ ، وكذلك قد تكون الرغبة فى أن « نحيا » بالغة الأثر ؛ وهذا - كما يقول مل - إنما يبلور ما فى نظرية حرية الاوادة (الحاطنة) من حث ومن تسام ، وإن مل ليبين فى جلاء - على الأقل - أن المناقشة الأخلاقية لا تذهب عبثا ، اذ هى تساعد الانسان على أن يحدد نوع الشخص الذى يريد أن يكونه .

والمبادئ الأساسية فى أخلاق مل هى :

١ - أن اللذة وحدها هى الخير ، أو هى الشئ المرغوب فى ذاته .

٢ - أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ماتعمل على اسعاد كل من يتعلق به الأمر ، وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء ؛ والسعادة معناها اللذة وانتفاء الألم (مذهب المنفعة ، الفصل الأول) .

١ - « السعادة » أمر مرغوب فيه ، وهى الأمر الوحيد المرغوب فيه باعتباره غاية ؛ والأشياء الأخرى جميعا نرغب فيها باعتبارها وسائل لتلك الغاية . ويعترض مل على تقديم برهان على هذه القضية ، ولكنه يحاول أن يربط بين اللذة أو السعادة وبين أن يكون الشئ موضوعا للرغبة وأن يكون خيرا فى ذاته . ونحن نستطيع أن نرى أن كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، ولكن لا يلزم عن ذلك بالطبع أن السعادة مرغوبة أو أنها خير . بيد أن مل لم يكن أول أو آخر من ذهب الى أنه لابد من وجود علاقة وثيقة بين الخير وبين أن يكون الشئ مرغوبا فيه ، وربما كان رأيه هو أننا نتعلم تسمية الأشياء بأنها « حسنة » أو « سيئة » ، « مرغوبة » أو « غير مرغوبة » عن طريق خبرتنا فى الاشتهاء والحصول - أو عدم الحصول - على ما نشتهيه . وبعض الأشياء التى اشتهيناها تبدو لنا جديرة بهذا الاشتهاء ، بينما يتضح لنا فيما بعد أن بعض الأشياء الأخرى غير جديرة بذلك ؛ فهل السعادة شئ من الأشياء التى يشتهيها الناس ، وهل يتضح لهم فيما بعد أنها حسنة ؟ يقول مل اننا حين نرغب فى شئ نفكر فيه على أنه لذيذ ، ونعتقد أنه يجلب الآن أو أنه سوف يجلب اللذة ؛ وهذا يعمل بالطبع على توسيع معنى « اللذة » ، وتصير هذه الكلمة مصطلحا فنيا يطلق على أى شئ يريده الانسان لذاته ؛ ومن المؤكد أن كل تلك الأشياء لا يمكن أن تسمى « مرغوبة » أو « حسنة » . والواقع أن مل ليس مستعدا على الاطلاق لمعاملة كل موضوعات الرغبة معاملة واحدة ، فهو يضع تميزات كثيرة ويعبر عن

وان تكن مخطئة . أما بالنسبة للسؤال الثاني فان مل يدل على أن للناس دوافع اجتماعية طبيعية تقضى بهم الى تقدير الخير الذى يناله كل من يتعلق به فعل ما ، ومن الممكن تقوية هذه الدوافع بالمران والخبرة .

والواقع أن بعض الأفعال تجلب السعادة فى المدى الطويل وبعضها الآخر لن يجلبها ؛ ويقول مل انه ينبغى علينا اختيار الفعل (فى أثناء اتخاذ القرار) الذى يبدو من المرجح أن تنتج عنه أعظم سعادة ، وهذه هى الطريقة العملية الوحيدة الممكنة التى يفهم بها مذهب المنفعة . بل حتى هذه القاعدة يبدو أنها تطلب أكثر مما هو معقول ، اذ كيف يستطيع المرء أن يتوقف دائما ليقوم بعملية حساب؟ ويجب مل بطريقة محددة جدا ، أنه لابد للمرء أن يهتدى عادة بتلك « القواعد العامة » التى صيغت نتيجة خبرة الناس الطويلة فى المجتمع : « أن المعتقدات التى انحدرت إلينا هى قواعد الأخلاق للمجموع ، وللفيلسوف حتى ينجح فى العثور على ما هو أفضل منها » . ومن حق الفيلسوف أن يختبر القواعد التقليدية ، وأن يسأل عما اذا كانت المراعاة العامة لقاعدة ما تجلب سعادة أكبر من اتباع أية قاعدة أخرى بديلة ، أو أكبر مما لو تركنا المسألة خارج نطاق القواعد . وينبغى أن يعطى التفضيل فى تطبيق مثل هذا الاختبار للأنواع « العليا » من اللذة ، والمكانة التى يخصصها مل للقواعد هى نقطة يختلف فيها اختلافا واضحا عن رأى بنتام ، اذ يعرف مل الأخلاقية بأنها « القواعد والنواميس الموضوعة للسلوك الإنسانى » . وفى حالة تضارب الواجبات (أى حين تتطلب الفعل نفسه قاعدة ما ، وترفضه قاعدة أخرى) ، فى هذه الحالة وحدها ينبغى على المرء أن يختار - عن طريق المفاضلة - بين نتائج الفعل المحتملة فى التقدير الفردى . ويبدو أن مل يلزم نفسه دائما بالرأى القائل انه فى جميع الحالات الأخرى يكون الفعل الصحيح هو الفعل

تفضيلاته المحددة الخاصة؛ فبعض الرغبات بدائية، وبعضها الآخر نتيجة للخبرة والتدريب والتنظيم الذاتى والتراطات الخاصة ؛ فالرجل الجائع (أيا كانت شخصيته) يرغب فى الطعام ، والبخيل يرغب فى أن يجمع المال بينما الشخص المبذر يرغب فى انفاقه ، وملذات الرجل البخيل والمسرف والفاضل عبارة عن ملذات اكتسبت بالتربية . ويشير مل الى الاختلافات الكيفية و « أنواع » اللذة التى لا نجد عسرا فى تبينها ، بينما من العسير أو من المحال دائما تحديد الاختلافات الكمية (مثل « ظروف » بنتام) . وقد كان من الممكن أن يفترض مل أن الاختلافات الكيفية يمكن أن ترجع فى نهاية الامر الى اختلافات كمية ، ولكنه لم يجشم نفسه هذا العناء . والواقع أنه يقول انه ينبغى علينا فى كافة قراراتنا أن نفضل الملذات « العليا » ، وهى الملذات التى تشمل الملذات الاجتماعية والكرمية ، كما تشمل أيضا ملذات المشاعر المهذبة وملذات العقل .

٢ - « تكون الأفعال صحيحة بقدر ماتعمل على زيادة السعادة » ، والسعادة التى نبشئها ليست هى سعادة الفاعل ، بل كل من يتعلق بهم الفعل . ولا يوجه النقد غالبا الى مل بسبب اعتناقه لهذا الرأى الذى يعمم السعادة تعميما ويشمل الناس جميعا ، ولكن بسبب تظاهره بأنه يثبت أن السعادة العامة ينبغى أن تكون شيئا ينظر اليها « مجموع الأشخاص جميعا » على أنها شيء حسن أو مرغوب فيه ؛ فهناك نقطتان يجب التمييز بينهما: (أ) ما هى طبيعة الفعل الصحيح؟ (ب) من الذى يدفع الى القيام بهذا الفعل ؟ وبالنسبة للسؤال الأول يمكن أن يؤخذ مل اما على أنه يقدم تحليلا للتعريف المتفق عليه «للفعل الصحيح» ، واما على أنه يضع أمامنا وجهة نظر . ولم يكن مل - شأنه فى ذلك شأن بنتام - واضحا دائما فيما يفعل ، ولكن يبدو على الجملة أنه يقوم بالشطر الثانى ، ويبدو أنه كان يعرف فى وضوح أن الآراء الأخرى ذات معنى

على غير صاحبه الا اذا ارادوا ، ؛ ففي مجال الحياة الخاصة يكون السؤال عما اذا كان وضع القواعد واجبا أو غير واجب سؤالا لا معنى له . وهنا تبدأ المناقشة وكأنها رد اعتبار للحقوق الطبيعية ؛ مثال ذلك أن مل يدل على أن الرقابة محال أن تستلزمها الضرورة في أى مجتمع متمن . ومن العسير أن تكفى لغة مذهب المنفعة في الاعراب عن الأهمية الأخلاقية التي يعلقها مل على الكبرياء المعقولة ، وعلى حب الحرية والاحساس بالكرامة ؛ « فمن امتيازات الكائن الانساني الذي بلغ النضج في ملكاته ، ومن الشروط اللازمة له ، أن يستخدم خبرته ويفسرها بطريقته الخاصة » . وقد يبدو غريبا الآن أن مل قد جاهد لانشاء حكومة قائمة على الطبقات العاملة ، وأنه قد أخذ بالاشتراكية ؛ غير أنه كان يعتقد أنه من الممكن أن يظفر العمال بالتربية على مر الزمن ، كما كان يأمل في انشاء ضمانات دستورية لحقوق الاقليات ؛ وكان يرى أن تنفق الحكومة على التعليم لا أن تقوم به ، ولم تكن الملكية الاجتماعية تقتضى في نظره ملكية دولة تتسع كفايتها لتشمل كل شيء .

بدأ تفكير مل في السياسة حين قرأ هجوم ماكولي على المقال الذي كتبه جيمس مل عن الحكومة ؛ فقد أنكر ماكولي امكان استنباط النتائج من المبادئ ، اذ ينبغي أن تكون الدراسة الوحيدة للسياسة دراسة مباشرة للتاريخ . وانتهى مل الى الاختلاف مع أبيه ومع ماكولي على السواء ؛ فهو يميز في الجزء السادس من كتابه « المنطق » بين نمطين مختلفين تمام الاختلاف من البحث الاجتماعي ، النمط الاول متخصص وافترضى معا ، ومثال ذلك أن يسأل : ماذا سوف يكون تأثير الغاء قوانين الغلال لو بقي المجتمع وبقيت المدنية في انجلترا على حالتها الراهنة ؟ فنحن نفترض أن « حالة المجتمع عامة » تظل ثابتة ، ونستخدم المنهج الاستنباطي كما هو مستخدم في علم الطبيعة ؛ ولا بد من تحليل العوامل

الذي يتمشى مع قاعدة صحيحة ، وتكون القاعدة صحيحة حين تجتاز الاختبار النفعي . ومن العسير علينا أن نعتقد أن مل كان يريد لنا أن نتبع مثل هذه القاعدة اذا كان من المعروف أنها في مناسبة معلومة ستجلب من الضرر أكثر مما تجلب من الخير (وربما أراد أن يتلافى هذه النقطة بملاحظاته عن الواجبات المتضاربة) ؛ فقواعد العدالة التي تمنعنا من الايذاء أو الاعتداء أو التدخل في حرية الآخرين ، ينبغي مراعاتها بفض النظر عن الميزة التي قد يبدو أنها تعود علينا من اطراحها جانبا ؛ ذلك أن مراعاة الصرامة الموثوق بها لتلك القواعد هي في ذاتها أعظم نفع للجميع .

ومهما يكن من أمر فان مل لعل استعداد لتضييق مجال الواجب ، فالواجب شيء قد يرغم الانسان على فعله ، وينبغي ألا تتوسع فيه لا بما تقتضيه الضرورة ؛ فثمة أفعال حسنة نبيلة كريمة يمتدح المرء بحق على أدائها ، ولكن لا ينبغي أن تطلب منه وفق أية قاعدة . ومجال الفضيلة يشمل مجال الواجب ولكنه يتجاوزه ؛ وينكر مل أيضا أن يكون علينا أى واجب نحو أنفسنا ، فاذا أخفق انسان في أن يعنى بمصالحه الخاصة العناية الصحيحة ، فليس ذلك في حد ذاته حالة من حالات ارتكاب الخطأ .

ورأى مل - السلبى نوعا ما - عن الواجب، يترك للفرد مجالا واسعا لاختيار ما يريد أن يفعله أو ما يريد أن يكونه ؛ ويدلل في كتابه « مقال عن الحرية » بأن هذه الحرية يتهدها خطر تدخل قوى الرأي العام . وللمجتمع الحق في وضع القوانين التي تتحكم في ذلك الجزء من سلوك الانسان الذي قد يؤثر على مصالح الآخرين؛ وفي هذا المجال يكون من الملائم أن نسأل عما اذا كان لقاعدة بعينها ما يبررها أو لم يكن . « بيد أنه لا محل للتفكير في مثل هذا السؤال حيث لا يؤثر سلوك شخص ما على مصالح أى شخص آخر الا نفسه ، أو لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر

السببية التي نحدث فيها التغير ومعرفة قوانينها (مثل القوانين النفسية التي تتحكم في التجارة) : ولا يصدق الجواب التقريرى (الذى نصل اليه) الا فى الحالة الحاضرة من المجتمع ، غير أن المجتمعات تجتاز حالات عامة مختلفة ، وعلينا أن نفترض أن مجموع العلل لكل حالة من تلك الحالات يجب التماسها فى الحالة السابقة عليها مباشرة . ويعتقد مل (كما يعتقد كونت) أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيرا متبادلا ، بحيث تكون حالة المعرفة هى أهم عامل بينها . ويقدم لنا التاريخ - اذا فحص بامعان - قوانين تجريبية للمجتمع ، فمثلا عصر الايمان يفضى الى عصر يسوده العقل ، وعصر العقل يفضى الى عصر علمى أو وضعى ؛ وقد لا يكون فى استطاعتنا التنبؤ بمثل هذه التغيرات ، ولكننا نستطيع أن نصنع شيئا لفهم القانون الذى يتحكم فيها . ولا يبدأ هذا العلم « العام » للمجتمع بفرض ما ثم يمضى فى التحقق منه ، وانما يبدأ بتعميمات مستمدة من التاريخ ، ويحاول أن يبين كيف أن نمطا بعينه من الانتقال يمكن تفسيره بالرجوع الى قوانين تم اكتشافها فى العلوم الخاصة (كالجيولوجيا ، وعلم النبات ، والاقتصاد ، وعلم النفس ، وعلم التناسليات) . وقد أخذ هذا « المنهج الاستنباطى المعكوس » من كونت ، الذى تشبه صداقته لمل صداقة روسو لهيوم فى بعض جوانبها ؛ وتفسير مل الذى يبدو تفسيراً متواضعا لعلم عام للمجتمع ، قد رفضه ك . و بوبر رفضا تاما ، اذ يدلل بوبر على أن فكرة وضع قانون لمجموع حالات المجتمع المتعاقبة هى اساءة استعمال لفكرة القانون .

ويحارب مل فى فلسفته السياسية فى جبهتين : ضد الفلسفة القبلية والحدسية ، وضد التجريبية البسيطة . ويرى هذا الموقف نفسه فى المنطق ؛ ويصر مل على أن منطقهُ هو « منطق الخبرة » ، ولكنه يمضى الى أبعد من ذلك مبينا أن العلم يجب أن يكون منظما وتحليليا

(وفى بعض النقاط الحيوية) استنباطيا . ويحاول مل أن يبين فى كتابه « مذهب فى المنطق » : (١) أن « القضايا الضرورية » قضايا لغوية صرف ؛ (٢) أن الاستدلالات التقليدية المباشرة « ظاهرة فحسب » وليست حقيقية ؛ (٣) أن القياس باعتباره استدلالا من مقدمات الى نتائج هو أيضا مجرد « استدلال ظاهرى » ؛ (٤) أن القياس هام على أساس توكيده للمقدمة الكبرى أو الكلية ؛ (٥) أن توكيد قضية كلية على أساس بينة خاصة يعد استدلالا حقيقيا ، ومن ثم فإن الاستنباط الحاصل ليس استدلالا حقيقيا ، أما الاستقراء فهو استدلال حقيقى ؛ (٦) أن مبادئ الرياضة استقرائية تعتمد على الملاحظة ؛ (٧) أننا نستطيع أن ندعى - فى بعض الحالات - ادعاء صادقا أننا نعرف قضايا كلية تقوم على الاستقراء .

ولا يهتم مل بالمنطق الصورى لذاته اهتماما شديدا ؛ وموضوعه الرئيسى هو « التعميم » والأسس التى يعتمد عليها والمناهج الصالحة للعلوم . وينبغى أن نعترف فوراً بأن تفسير مل للعلوم الرياضية لم يرض أحدا ، ذلك أن مل لم يميز قط تمييزا صحيحا بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وخلط بين أخطاء العد والقياس وبين أخطاء الحساب ، وترك للآخرين أن يبينوا أن تفسير مل - الأصيل أصالة عظيمة - للاستدلال الاستنباطى على أنه نسق من تحصيلات الحاصل ، ترك للآخرين أن يبينوا أن هذا التفسير يمكن أن يمتد ليشمل الاستدلال الرياضى أيضا .

وتقوم النظرية المنطقية على تعريف للمعنى يدخل الفكرة القائلة بأنه ليست كل الكلمات مجرد أسماء لأشياء فحسب . ويستخدم مل كلمة « أسماء » لكل الحدود فى قضية ما : ف جون وجورج ومارى « أسماء مفردة » ، وكذلك « الملك الذى خلف وليم الأول » اسم متعدد الكلمات . أما المحمولات فهى « أسماء عامة » (مثل : رجل ، عجوز ، أبيض) ، وهى « قابلة

الناس فائين ، اذن فبعض الناس فائين ، يعتمد الانتقال هنا على معنى « كل » و « بعض » و « اذا » . . . « اذن » . . . (ولكن ماذا عن القياس ؟ من المشهور أن نتيجة القياس يجب أن تكون « متضمنة » في المقدمات والا كانت باطلة ؛ ومع ذلك فاني أستطيع أن أعرف أن كل الناس فانون دون أن أعرف أن « دوق ولنجتون » فان ، وقد لا أكون سمعت قط عن « دوق ولنجتون » . ويرى مل أن « الجدة » في نتيجة قياس ما تنشأ عن هذه الحقيقة وهي أننا نستطيع أن نعرف قضية كلية دون أن نعرف كل أمثلتها الجزئية ، وحين اكتشاف مثالا جديدا أقوم « بتطبيق » جديد للقضية الكلية ، وبذلك أصل الى نتيجة جديدة . بيد أن مل أشد اهتماما بهذا السؤال وهو : كيف نستطيع أن نعرف القضايا الكلية الواقعية ؟ اننا نصل الى معرفتها بطريق الاستدلال من مجموعة من الأمثلة ، وهذا الاستدلال استقرائي . وتعتمد أهمية البرهان القياسي كلها على أن تكون لدينا مقدمات كلية ؛ وهذا يأتي عن طريق الاستقراء ، فهو الاستدلال « الأصيل » الوحيد .

ويقصص مل في الجزء الثالث من « المنطق » طبيعة الاستقراء ؛ فالاستقراء يقوم على الافتراض القائل بأن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن ما يحدث مرة في ظروف بعينها سيحدث دائما مرة أخرى اذا وقعت تلك الظروف ، ونحن نعلم من فحص الطبيعة أن « هذا الافتراض مضمون الصدق » ، ويقوم أبسط أنواع الاستقراء في طريقة سيره على أساس التعداد البسيط للأمثلة المتشابهة : « كل البجع الذي رأيناه أبيض ، اذن فكل البجع أبيض » . وبهذا المنهج عينه نعلم أن الطبيعة مطردة ؛ ويميز مل بين اطرادات « التلازم » أو « الاقتران » واطرادات التتالي ، فالأولى تتضمن « معية » صفات الأنواع الطبيعية ، والخصائص المكانية والعددية . وهذه الصفات لا تعرف الا عن طريق الملاحظة فحسب (بما في

لأن تصدق - بمعنى واحد لا يتغير - على عدد من الأشياء لا نهاية له ، . غير أن مل يميز أسماء الأعلام دون سائر الحدود الأخرى ؛ اذ هي عنده تطلق جزافا بمعنى أنها مقصورة على أن تشير الى شخص أو مكان ، فهي لا تطلق على مسمياتها بسبب وجود خصائص يفترض وجودها في تلك المسميات ، ولهذا يقول مل انها « تشير » فحسب . غير أن الألفاظ والجمل الوصفية تقول شيئا قد يكون صادقا أو كاذبا ؛ فهذه العبارة « الملك الذي خلف وليه الأول » تشير الى « روفوس » لكل من يفهم « معنى » هذه العبارة ويرى صدقها . وهذا الجانب الآخر من جانبي المعنى يسميه مل بالمفهوم ؛ فكلمة « رجل » مفهوم يتألف من خصائص بعينها ، ويقول مل « انها تشير الى أي فرد يتصف بتلك الخصائص » سواء أكان جون أم جورج أم ماري . وهكذا تشير الأسماء العامة الى مفهوم وإلى ما صدق ؛ وهنا يخطئ مل اذ قد يشير الوصف المحدد الى فرد ما (روفوس مثلا) غير أن المحمول لا يشير الى ما صدق ؛ فقد أقر أن « ج . س . مل » لم يكن عالما عظيما دون أن أشير الى أي عالم عظيم . فمن ذا يكون هذا العالم ؟ فالحدود العامة ليست أسماء ، وبين مل أن لتلك الحدود معنى لا يقتضى التسمية على الإطلاق ؛ ويقول أيضا ان تلك الكلمات مثل : « و » و « من » و « في » و « حقا » بينما تسهم في تكوين الأسماء ، الا أنها « لا حق لها على الإطلاق في أن تعتبر أسماء » ، فليست التسمية اذن هي النوع الوحيد للمعنى ؛ وهذه حقيقة لم يمثلها الفلاسفة طيلة أجيال عديدة .

والقضية التي لا تؤكد الا جزءا مما يعنيه (أي ما يؤلف مفهومه) حد الموضوع ، هي « مجرد قضية لفظية » أو تحصيل حاصل . وكذلك الاستدلالات المباشرة في المنطق التقليدي هي أيضا تحصيل حاصل ، اذ تعتمد في صدقها (وان لم يقرر مل ذلك في وضوح تام) على « معنى » الألفاظ المنطقية المستخدمة فيها . (اذا كان كل

أولا لأن اختيار (من سوابق س) العوامل المحتمل لها أن تكون أسبابا ، ينبغي أن يعتمد على معرفة بالمجال نحصل عليها دون الاستعانة بتلك المناهج ؛ وثانيا لأن هذه المعرفة نفسها موضوع للمراجعة (فقد نتبين أن ما كنا نعتقده غير داخل في الموضوع هو عامل حيوي) • ولا يمكن أن تؤدي مناهج الحذف أو الاستبعاد إلى حكم « حاسم » في جانب الظروف المرشحة الباقية ، اللهم إلا إذا كانت مجموعة الظروف المرشحة الممكنة محدودة تحديدا حاسما ؛ وهذا - إذا شئنا الدقة - بما لا يمكن أن يكون في مثل تلك الأبحاث • ومن العسير أن نشك في أن التجربة المتكررة تزيد - عن طريق الاستبعاد على الأقل - من « الاحتمال » الذي يؤيد العوامل الباقية ؛ غير أن الاختبار الحاسم هو بالطبع مسألة أخرى •

والمناهج مشتركة بالنسبة لجميع الأبحاث « السببية » التي تكون في المستوى التجريبي الأساسي ؛ أما في المستوى الأعلى فإن العلوم المختلفة تستخدم مناهج أو طرائق أو تجربة • ويميز مل في الجزء السادس من المنطق بين أربعة مناهج : المنهج الهندسي الذي يطبق حيثما لا يكون للقوانين المختلفة أثر في تعديل بعضها بعضا (ويوحى المثل الذي يضربه مل بأن هذا المنهج لا يكاد ينتمى إطلاقا إلى العلم الذي يعتمد على الملاحظة والتجريب) ؛ والمنهج الكيميائي ، وهو منهج التجربة المباشرة الذي يجب أن يطبق حيثما تجتمع العلل بطريقة تتحدى التحليل ؛ والمنهج الفيزيقي (الطبيعي) الذي يمكن استخدامه حيث تكون قوانين العوامل السببية المختلفة قد عرفت فعلا معرفة حسنة ؛ فحينئذ يجوز الاعتقاد بأن تغيرا بعينه كان نتيجة اجتماع بعينه للقوى ، وأن التجربة المستمرة ستمدنا باختبار يحقق ذلك • وأخيرا يعترف مل بالمنهج التاريخي الذي يطبق حيث تكون الظواهر معقدة ومجاورة لمجال التجربة ، كما هي الحال في العلوم الاجتماعية •

ذلك العد والقياس) ؛ والدليل عليها في كثير من الحالات فائض عن الحد • ويمكن أن توصف اطارات التتالي وصفا متساهلا بأنها « سببية » ، بمعنى أن نوعا بعينه من الحوادث يقضى دائما إلى تتابع بعينه وعندئذ يجئنا العلم عن طريق التعداد البسيط قبل كل شيء ؛ غير أن مل يعتقد أنه في الاستقراءات « السببية » يمكن أن يقوم شيء أقرب إلى البرهان الاستنباطي بالاستعانة بمناهجه المشهورة في « الاستقراء (السببي) » •

ويعنى مل بالسبب « السبب الكافي » ؛ أو بالأحرى ذلك العامل الذي إذا أضيف إلى المجرى المألوف لأحداث الكون ، كانت إضافته كافية لأحداث أثر بعينه ؛ وأنا لنعرف (وفقا لمل) حقيقة على أكبر جانب من الأهمية عن هذه الأسباب وهي أن لكل حادث سببا ؛ وهي حقيقة نعلمها عن طريق الملاحظة البسيطة ، فإذا عرفناها أمكننا أن نستخدمها في الكشف عن القوانين السببية الجزئية واثباتها ؛ ذلك أن السبب الكافي ل « س » لابد أن يوجد في الحوادث والظروف السابقة عليه مباشرة • وهذا يحدد البحث عن سبب « س » ، إذ نجد أن الظروف أ و ب و ج • • الخ سابقة عليها ، ولابد أن ظرفا أو آخر أو مجموعة من الظروف قد كان سببا في « س » • ويمكن أن تقوم المناهج (الاتفاق • الاختلاف • الاتفاق والاختلاف • والتغير النسبي) بشيئين : (١) تمكينا من حذف الظروف التي لا تسبق « س » دائما ؛ (٢) تزودنا بمزيد من الحالات التي يوجد فيها عامل آخر بعينه في البيئة السابقة على « س » • والجزء الثاني بالطبع هو التعداد ؛ وما يؤكد مل هو أن الحذف نفسه نوع من البرهان ، فإذا استطعنا أن نجد مثلا ل « أ » لا تتبعها فيه « س » ، فإن « أ » لا تستطيع أن تكون هي نفسها سببا كافيا ل « س » ، وهو يعتقد أن هذا يجب أن يقوى حالة الظروف المرشحة الباقية ب ، ج ، الخ • ويكتب مل عن مناهجه باعتبارها « اختبارا علميا » ، بيد أنه يدعى الكثير ؛

- بروح علمية - مسألة: هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء الهى ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل اتصل هذا الذكاء الالهى بالانسان عن طريق وحى معجز ؟ وان للبرهان (على وجود الله) المستند الى ما فى الكون من نظام لشيئا من الوزن ، اذ يوحي بأن هناك الها يرغب فى الخير لمخلوقاته (المعروفة لنا) ، غير أن لديه مهام أخرى كثيرة . وهنا يحول مل المسألة من منطقة الاعتقاد الى منطقة الأمل البسيط ؛ وقد يتأمل الانسان - بدون الاعتقاد الفعلى - فكرة الكمال الالهى ، كما قد يتأمل الأناجيل ويأمل فى الخلود ، ولهذا كله قيمة عملية . وانا لنجد هذه الخواطر فى رسائل مل ، وهى ترتبط باهتمامه الوردزورثى الجدى المبكر بتنمية أفضل ما يمكن أن يوجد فى الشعور والخيال الانسانيين ؛ غير أن « مقالاته عن الدين » التى ظهرت عقب وفاته ، أدهشت أصدقاءه الأشد صراحة فى نزعتهم اللاأدرية والملحدة . ويقول عنه هاليفى : « هناك لمحات فى ستيوارت مل ذات طبيعة أصيلة عاطفية ، بل تكاد أن تكون دينية ؛ وهذه الطبيعة لم تخلق للمذهب العقلى والتجريدى الخالص الذى فرض عليها منذ طفولته » .

مل ، جيمس : (١٧٧٣ - ١٨٣٦) ، ولد بأبردنيشاير باسكتلندة ، ودرس بجامعة أدنبره ليتولى وظيفة راع للكنيسة ، غير أن الشكوك الدينية أفضت به الى التخلي عن هذه الدراسة ؛ وفى سن التاسعة والعشرين رحل الى لندن . وفى عام ١٨٠٨ التقى مل بـ « بنتام » فحواله الى الراديكالية ، وصار نائبه الرئيسى . والتحق عام ١٨١٩ بشركة الهند الشرقية وعاش حتى أصبح مديرها العام ، وقد وصفه ابنه الأكبر جون ستيوارث مل فى « ترجمته الذاتية » وصفا قيما تناول شخصيته وآراءه .

الميتافيزيقا : حاول مل فى كتابه « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » (١٨٢٩) أن يبين أن

ويشير مل الى آرائه هذه على أنها « فلسفة الخبرة » ؛ وان وصفه لها بهذه الصفة لتتضح الغاية منه حين نرى احتكامه بالوقائع احتكاما لا ينقطع (وهى الوقائع التى يمكن أن تعرف بالخبرة) ، كما تتضح على المستوى الميتافيزيقى حين يحلل معرفتنا بالاشياء والعقول تحليلا يقوم على مذهب الظواهر (انظر كتابه : « دراسة لفلسفة هاملتون ») . ووجهة نظر مل قريبة من وجهة نظر هيوم ، فهو يصف الأجسام على أساس ادراكاتنا الحسية لها ؛ وهو يميز فى وضوح (كما لم يفعل باوكل) بين نوعين من الترتيب فى الخبرة : (١) الترتيب السببى المطرد للخبرة الذى يربط معا الأجسام أو التفيرات الطبيعية المنتمية الى أنواع بعينها ؛ (٢) الترتيب الذى يربط الافكار المختلفة أو الانطباعات فى عقولنا ويفضى بنا الى تكوين الفكرة القائلة بأنها جميعا ادراكات حسية لشيء فردى واحد . والنوع الثانى من الترتيب (كما رآه هيوم) ليس اطرادا نى تتابع أفكارنا ، « فالاطرادات » التى نبحث عنها تقوم بين أجسام لا بين احساسات . ويحاول مل تحليل هذا الترتيب ، ويمضى الى حيث يعرف الجسم بأنه « امكان دائم للاحساس » ، فإن يتحدث المرء عن منضدة معناه أن يتحدث عن ترتيب من هذا النمط للاحساسات الفعلية أو الممكنة ؛ ولا يبذل مل أية محاولة لاقامة هذا الامكان على أساس جوهر خارجى فعلى أو على أساس وجود الله . غير أن مل يعترف بأن هناك « تتابعات أخرى من الشعور الى جانب تلك التى أكون شاعرا بها » . وكيف نصف ترتيب الخبرات الذى يؤلف عقلا فرديا ؟ ها هنا يصل مل الى « شىء نهائى لا تفسير له » ، وهو أن العقل الذى يتألف من سلسلة من المشاعر ينبغى أن يدرك نفسه باعتباره ماضيا ومستقبلا .

وفى مقالاته عن « اللاهوت الطبيعى » ، يدافع مل عن امكان قيام عقل بلا جسم ، ومن ثم فهو يدافع عن امكان الخلود . كما يفحص أيضا

المعرفة كلها يمكن أن ترجع الى المشاعر «الاحساسات، والأفكار، والملذات، والآلام» التى تحدث فى ترتيبات بعينها، فبعضها متعاقب وبعضها الآخر متآن (أى يحدث فى آن واحد) . وتميل المشاعر الى الارتباط فى نماذج منتظمة اذا وقعت « معا » ، وشرح خاطر ما معناه دائما تحليله الى أفكار ترابطت فيما بينها . وهذه النظرية ذرية ارجاعية ، ولم تنجح فى تحقيق نية المؤلف التى ترمى الى جعل العقل الانسانى مهذا كالطريق الممتد من « شيرنج كروس » الى « كنيسة القديس بولس » (مكانان فى لندن) .

الأخلاقية : لقد شجعت مل نظرية التداعى على القول بأن فى استطاع التربية أن تؤدى « بالانسان » الى أية صورة شئنا ، وأنه فى مقدور التربية أن تكون الناس (الذين يسعون بالضرورة الى سعادتهم الخاصة) على نحو يجدون معه سعادتهم الخاصة فى تكريس أنفسهم للخير المشترك (دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ «تربية») . والمقياس الذى تقاس به الأفعال الصائبة انما يكون نتائج تلك الأفعال ، وانه لمقياس يجعل الانسانية كلها فى اعتباره، فالحق هو ما يزيد من السعادة العامة لا من سعادة الفاعل ؛ وان المدح والذم والثواب والعقاب فى المجال الأخلاقى لوسيلة يصطنعها المجتمع لتشجيع الأفعال النافعة للجماعة وتثبيط الأفعال الضارة بها .

السياسة : يرفض مل كل الأفكار الخاصة «بالحقوق الطبيعية» ، ويحاول (ولعلها أول محاولة من نوعها) الدفاع عن الأنظمة النيابية على أساس المبادئ النفعية وحدها (دائرة المعارف البريطانية، ١٨٢٠ «حكومة») . فالناس يحتاجون الى الحكومة لتدافع عن حياتهم ومصالحهم ازاء الآخرين ؛ غير أن أية حكومة مؤلفة من « أناس » ستكون لهم مصلحة خاصة فى استغلال رعاياهم واستعبادهم؛ ومن ثم تدعو الحاجة الى قوة لكبح جماح المصالح الجائرة « للحكومة » . والطريقة الفعالة الوحيدة

لتنصيب مثل هذه القوة يكون باختيار ممثلين (عن الشعب) ؛ ولكن كيف نضمن تطابق المصلحة بين المجتمع ومثليه ؟ نضمن ذلك باجراء انتخابات من حين الى حين . وبهذا فان مل لا يدعو الى حكومة نيابية ، بل الى هيئة نيابية معادية للحكومة . ومن الذى يختار الممثلين ؟ يستبعد مل النساء والأطفال والشبان الصغار على أساس أن هناك تطابقا « طبيعيا » فى المصلحة مع الأزواج والآباء ؛ ويبحث مل فى استبعادات أخرى ، ولكنه يدعو أخيرا الى منح حق التصويت للطبقة الوسطى مادام أعضاء هذه الطبقة هم القادة الحقيقيون للمجتمع ؛ وقد كانوا كذلك خلال تاريخ العالم كله . وكان مل يشق ثقة لا حد لها فى النظم النيابية اذا صاحبته حرية كاملة فى المناقشة .

ويميل بعض النقاد - مثل هاليقي مثلا - الى أن يضعوا جيمس مل ، بوصفه مفكرا ، فى مرتبة أعلى من جون ستيوارت مل ؛ وأيا كان الأمر فانه من العسير انكار أن جيمس مل هو مثال الفيلسوف الذى لا يستند فى آرائه الى واقع محاولاته ، ويتضح هذا الضعف أشد ما يتضح فى تناوله لفكرة الحكومة ، اذ يتقدم فى تدليله من افتراضات لا تستند على أية حقائق تاريخية ، بل تراه يقدم لكل خطوة يخطوها علة واحدة ؛ وهى علة واحدة مفروض فيها أن تكون حاسمة ، وبالتالي فهى كافية . وقد وقف ماكولى فى هجومه على مل عند هذا المنهج الاستنباطى . (مجلة ادنبره ، ١٨٢٩) .

ملبرانش ، نقولا : (١٦٣٨ - ١٧١٥) ، فيلسوف فرنسى . وكان الفلاسفة المحترفون فى عصر ديكارت قد انقسموا - بسبب خروجه على الاجماع - الى طوائف متميزة متعادلة عدا مرا ، وشرعت كل طائفة - على عادة أهل ذلك العصر - فى البحث عن الأسانيد التى يستندون اليها . أما هؤلاء الذين اتبعوا ديكارت فقد وجدوا سندهم فى أوغسطين ، على حين اتخذ الذين

نهتم بها اهتماما رئيسيا ، غير الخصائص الصورية والبنائية لضروب الحجاج التي ندرسها . أما ما نعينه بذلك فسيتضح فيما يلي :

من الممكن أن يعد المنطق في مراحله الأولى تاريخا طبيعيا لضروب الحجاج ؛ فكما يدرس البيولوجي تركيب النباتات والحيوانات وعملها ، ويحاول أن يرى كيف ترتبط الأنواع المختلفة بعضها ببعض ، فكذلك يدرس المنطقي تركيب الأنماط المختلفة من إقامة الحججة وعملها ، ويحاول أن يربط بينها في نسق منظم . غير أن رجل المنطق لا يهتم إلا بتلك الجوانب من الحجاج التي تقبل الحججة بفضلها على أنها « صحيحة » ؛ ومن الواضح أننا جميعا نعتمد على الاستنتاج ليقدم لنا الكثير من معرفتنا ، وأن استنتاجاتنا قد تتفاوت في درجة الثقة بها . وأيا كان الأمر ، فاننا نميز جميعا - على مستوى الحس المشترك - بين الاستنتاجات السليمة والفاسدة ، وإن لم يكن من اليسير علينا أن نفسر ما نعينه بالاستنتاج المقبول ، وأصعب من ذلك أن نضع القواعد التي تميز الاستنتاجات السليمة من الاستنتاجات الفاسدة ؛ ومن واجبات المنطق أن يزودنا بطريقة منظمة للقيام بتلك التمييزات .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الواجب ليس غير واحد من واجباته فحسب ؛ ففي العصرين اليوناني والوسييط كان معظم اهتمام المناطقة منصبا على تصنيف أنواع الحجاج وطريقة إقامة الحججة ، كما أن شطرا من اهتمام المناطقة الرمزيين المحدثين كان موجها إلى بسط أكثر تفصيلا واكتمالا من البسط الذي بسط به أسلافهم الأنواع المتعددة للحججة الصحيحة ، والروابط التي تربط تلك الأنواع بعضها ببعض . ومن واجبات المنطق التي لا تقل عن ذلك أهمية - على الأقل منذ ظهور العمل الذي قام به فريجه - الفحص النقدي للتصورات والمناهج الرياضية . ولما كانت البراهين الرياضية ضربا من البراهين الناجحة القوية على

يعارضونه من توما الاكوييني استاذا لهم . وقد كان نقولا ملبرانش هو أشهر الأوغسطينيين ؛ ويعتقد ملبرانش أن الأشياء الفردية ما هي إلا تعيينات للجوهر المادي الواحد ، كما أن العقول الفردية ليست غير تعيينات لجوهر لامادي ، وتقوم في مقابل ذلك حرية الله الكاملة ، وهي نظرية تميز بها أوغسطين . وقدم ملبرانش مذهبه في الاتفاقية حلا لمشكلة التفاعل السببي بين الجوهرين (العقل والجسم) ؛ إذ كان يذهب إلى أن الأشياء المتناهية لا قدرة لها على الفعل سواء أكانت عقولا أو أجساما ؛ وهي نظرية كان يعتقد أنها علامة على الفلسفة المسيحية . هذه الاعتبارات مضافا إليها مشكلة : كيف يمكن لجوهر عقلي لامادي أن يدرك الأجسام المادية ؟ أفضت به إلى ضرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة ؛ فنحن لا ندرك شيئا مباشرة ، وإنما الله هو الذي غرس في عقولنا فكرة العالم المتجسد . وهذا العالم يوجد في الواقع ويتجاوب مع فكرتنا عنه ، لأن أفكار الله التي هي مصدر ادراكاتنا الحسية هي أيضا نماذج لعالم الأشياء المادية .

منطق : (١) يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية الشروط التي يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح ، أو إذا شئنا الإيجاز قلنا انه نظرية الاثبات (أو الاستدلال) . ولابد من ذكر بعض الملاحظات على هذا التعريف المبدئي حتى لا يكون مضللا ؛ فالاستنتاج عملية ننتقل بها من الاعتقاد بجملته أو أكثر (المقدمات) إلى الاعتقاد بجملته أخرى (النتيجة) يكون صدقها اما مضمونا إذا كان الاستنتاج سليما ، أو على الأقل محتملا بفضل صدق المقدمات ؛ فالاستنتاج إذن عملية عقلية ، وقد يعنى ذلك أن المنطق معنى بعمليات الفكر ، وبالتالي فانه يرتبط على هذا الأساس بعلم النفس بطريقة ما . وليس الأمر كذلك ؛ فإن دراسة « شروط » الاستنتاج الصحيح لا تلزم عنها دراسة أية عمليات فكرية ، ولا تعنينا في حالة البرهان الاستنباطي الدقيق على الأقل ، وهي الحالة التي

بعض مشكلاتها في القسم السادس من هذا المقال،
وأما الأقسام الأخرى من الثاني الى الخامس فتتعلق
بالمنطق الاستنباطي أو الصوري .

(٢)

درج المناطق منذ عهد أرسطو - الذي أسس
هذا العلم - على استخدام وسائل رمزية للتعبير
عن اقامة البراهين ودراستها ، وذلك لأن المناطق
لا يهتمون ببراهين خاصة تقام حجتها ، أو
بالتعبيرات اللغوية العادية التي توضع فيها تلك
البراهين ، أو بموضوعها ، بل يهتمون « بالقواعد
العامه » التي تتحكم في صحة البراهين ، وبالتالي
بتلك السمات التي تكون ذات شأن في صحتها ؛
وهذه السمات تتعلق بالتركيب فهي الصورة أو
الهيكل لبرهان ما ، وهذه الصورة (أو الهيكل)
كثيرا ما تطمسها أو تخفيها الطريقة التي تعبر
عنها في اللغة العادية .

ومن الممكن ، بدراسة تركيب البرهان ، أن
نرد هذه الكثرة الهائلة من التديلات التي تساق
لتأييد أنواع الموضوعات كافة وبشتى اللغات ، الى
نماذج معيارية يمكن أن يرتبط بعضها ببعضها
الآخر بطريقة منظمة ؛ أما أن صحة البرهان
الاستنباطي تعتمد على تركيبه (أو على صورته
المنطقية) لا على مادة موضوعه ، فأمر يمكن أن
نتبينه بالسليقة من الأمثلة التالية . فمن الممكن
أن نرى - بعد امعان النظر - أن الاستنتاجين
٢ ، ٣ صادقان رغم أن كلا منهما يتعرض لموضوع
مختلف عن الموضوع الذي يتعرض له الآخر :

(٢) اذا لم يكن هناك أى معدن يذوب
فى الماء ، واذا كانت بعض المواد المتبلورة معادن ،
فان بعض المواد المتبلورة لا تذوب فى الماء .

(٣) اذا لم يكن المسيحيون حلوليين ، وكان
بعض المتصوفة مسيحيين ، فان بعض المتصوفة
ليسوا حلوليين . فالصورة المنطقية المشتركة
بينهما يمكن تمثيلها على هذا النحو :

وجه الخصوص ، فان دراستهم لها تدرج تحت
العنوان العام لنظرية البرهان . غير أن ذلك
الجانب من المنطق - رغم أهميته - موغل في
الصعوبة والتخصص ، ولن نشير اليه هنا
حيث أننا لن نتعرض لغير الجوانب الأولية والعملية
من المنطق فحسب . بيد أنه من الضروري أن
نتذكر أن التطورات الحديثة فى المنطق (وهى التى
تؤلف الآن الجزء الرئيسى فى هذا العلم) ترجع
كلها تقريبا الى عمل الرياضيين ؛ وان هذه الحقيقة
لتفسر لنا الطابع الصوري المعين فى الصورية
الذى تتصف به مناهجه .

هناك نمطان رئيسيان من الاستدلال اهتم
بهما المناطق ، هما الاستدلال « الاستنباطي »
والاستدلال « الاستقرائي » . ومن الأمثلة المعروفة
للاستدلال الاستنباطي هندسة اقليدس والأقيسة
التي من هذا النوع (١) اذ كانت جميع التدييات
ذات دماء حارة ، وكانت جميع التدييات ترضع
صغارها ، فان بعض الحيوانات ذات الدماء الحارة
ترضع صغارها .

وقولنا عن استدلال استنباطي انه صحيح،
يضمن لنا أن النتيجة لا يمكن أن تكون باطلة اذا
كانت المقدمات صادقة ؛ فالنتيجة تلزم عن المقدمات
لزوما ليس منه مناص ، حتى انه لمن المحال على
أى شخص أن يؤكد المقدمات مع نفيه للنتيجة فى
آن واحد دون أن يناقض نفسه . وجزء مما يؤديه
المنطق (وهى مسألة على شئ من الصعوبة) أن
يبسط بسطا كاملا ومقنعا للشروط التي يمكن
بناء عليها أن يقال عن جملة ما انها مستدلة من
غيرها من الجمل أو مستنبطة أو لازمة عنها ؛ وان
مناطق كثيرين ليعتقدون أن فكرتي البرهان
والاستدلال الصحيح خير لهما أن تقيدا بحيث
تشمالن الحالات التي تسلام مع قواعد المنطق
الاستنباطي فحسب . ومهما يكن من أمر ، فان
عملية الاستدلال الاستقرائي قد ظفرت بنصيب
كبير من اهتمام المناطق ؛ وسنعرض عرضا موجزا

(٤) اذا لم يكن أى « ا » هى « ب » ، وبعض
« ج » هى « ا » ، اذن فان بعض « ج » ليس
« ب » .

فهنا وضعت مكان الحدود المتصلة بموضوع
تلك الأقيسة « متغيرات » أى رموز لا تسمى
ولا تشير الى أشياء أو صفات ، وانما تستطيع
أن تمثل - شأنها فى ذلك شأن الضمائر فى
اللغة - كلمات أو جملا تشير الى أشياء أو
صفات (بحيث يمكن أن تحل تلك الكلمات أو
الجلل مكانها) . ومن الممكن اعتبارها طريقة
مريحة نترك بها مسافات شاغرة فى الصورة
البنائية التى عليها يقام البرهان ، على أن تملأ
هذه المسافات بالحدود المناسبة على أى نحو شتئنا؛
فنستطيع - مثلا - أن نكتب الاستنتاج (٤)
بطريقة أقل يسرا على النحو التالى :

(٥) اذا لم يكن أى . . هو - - . وبعض . .
هى - - اذن فان بعض . . ليس - - .

فالتطرائق المختلفة لملء المسافات الحالية
ليست سوى وسائل نميز بها - بوساطة الرموز -
مواضع الحدود الممكنة . ومن الواضح أن مثل هذا
التمييز الرمزي مطلوب اذا أردنا المحافظة على
الصورة المنطقية ، واستخدام المتغيرات أمر مألوف
لدى معظم الناس باستخدام س ، ص وغيرها من
الرموز فى الجبر المدرسى .

وقد أدخل أرسطو استعمال المتغيرات
فى المنطق حين عالج القياس ، لكى يكون - على
ما يبدو - قادرا الى حد ما على صياغة قواعد
للمنطق تكون صادقة صدقا كليا . ويستخدم
المنطق الحديث رموزا أخرى غير المتغيرات كما
تفعل الرياضات ، وسوف نشرح بعض تلك
الاستعمالات فيما يلى : وجدير بنا أن نذكر
- حتى يحين ذلك الشرح - أن لاستعمال الرموز
فى صياغة التعبيرات المنطقية ميزات هامة الى
جانب عرضه للصورة المنطقية وتقرير القواعد

العمامة ، ذلك أن استعمالها يضيف على المنطق
وضوحا ودقة لا نستطيع بدونها أن نتقدم فى
ذلك الميدان الا قليلا . ومن الممكن ادراك قيمتهما
اذا رأينا كيف يكون عسيرا وقبيحا أن نعبر فى
لغة عادية عن صيغة جبرية بسيطة كهذه الصيغة:

$$(س + ص) = ٢ (س + ٢ + ٢ س ص + ص٢)$$

ان تطور المنطق - شأنه فى ذلك شأن الرياضات -
يتوقف على أن تتاح لنا رمزية موجزة دقيقة نرسم
بها لتصوراته وعملياته .

(٣)

الفرع الأساسى فى المنطق هو منطق القضايا
أو « حساب القضايا » كما يطلق عليه فى كثير
من الأحيان ؛ ولم يكن ذلك أول جزء تطور فى
المنطق ، فأرسطو لم يلتفت اليه الا قليلا . ومع
أن المناطق الرواقين فى الأزمنة القديمة وبعض
مناطق العصر الوسيط قد أسهموا فى هذا الشطر
من المنطق ، الا أن تطوره المنتظم كان من عمل ج .
فريجه و تش . س . بيرس والمناطق المحدثين .
ويعالج حساب القضايا الحجج التى تتألف مقوماتها
الأساسية من قضايا ؛ ويمكن أن تؤخذ كلمة
« قضية » هنا على أنها مرادفة لعبارة « الجملة
التقريرية » ، ولهذا فان الصفة المحددة لقضية
تؤدى هذا الغرض هى أنها إما أن تكون صادقة
أو كاذبة ، ولا يمكن أن تكون موصوفة بالصفتين
معا ؛ وعلى هذا فان الأسئلة أو الأوامر ليست
قضايا . وفيما يلى مثل نموذجى لحجة بسيطة
قوامها قضايا :

(٦) اذا لم يكن التدخين سببا للسرطان ،
لم تكن الارتباطات الاحصائية علامة موثوقا بها على
الترباط السببى ، غير أن الارتباطات الاحصائية
علامة يوثق بها على الترباط السببى ، اذن
فالتدخين سبب من أسباب السرطان .

ويمكن بيان صورته المنطقية بأن نضع الرمز
«ق» بدلا من القضية «التدخين سبب للسرطان» ،

وأن نستبدل بالقضية « الارتباطات الاحصائية علامة موثوق بها على الترابط السببي » الرمز « ك » ، ثم نعيد كتابته كما يلي :

(٧) اذا صدق أنه اذا كانت لا - ق ، اذن لا - ك ، وأن ك صادقة ، اذن ق .

والبرهان (٧) الذى يعرض الصورة المنطقية (٦) هو صورة برهان ، وهذه الصورة تتحول الى برهان عيني اذا أحللنا مكان المتغيرين « ق » و « ك » قضيتين معينتين . ومادامت هذه الصورة صادقة ، فان أية قضايا نضعها مكان « ق » و « ك » تنتج لنا برهانا صحيحا .

والبراهين التى قوامها قضايا ، يمكن على وجه العموم أن نرسم لها فى يسر بوضع المتغيرات ق ، ك ، ر ... بدلا من القضايا المكونة لها ، ثم بايجاد رموز أخرى للكلمات والعبارات التى تربط القضايا بعضها ببعض فى صورتها المنطقية . وفى (٧) هذه الكلمات هى « اذا ... اذن ... » و « الواو » و « ليس » وتسمى فى المنطق «روابط القضايا » أو « الثوابت المنطقية » ، والرموز المقابلة لها فى طريقة التدوين الرمزى التى استخدمها رسل وهوايتهد فى كتابهما : « برنكييا مائاتكا » هى : لا ~ و .

اذا ... اذن ...

ومن الثوابت الأخرى الشائعة : « أو » ورمزها هو V (و « أو » هنا تقرأ بالمعنى الذى لا يستبعد صدق البديلين معا ، أى أن « ق V ك » معناها « اما ق واما ك ، ومن المحتمل أن يكون الانان صادقين ») .

وهكذا تصبح (٧) بعد مزيد من الترجمة بالرمزية :

(٨) - (~ ق ~ ك) (ك • ك) ق ؛
وتستخدم الأقواس هنا لبيان « مجال » الثوابت المنطقية ؛ فلو أننا قرأنا (٨) مثلا دون أقواس لالتبس علينا الأمر ، وجاز أن تفهم على عدة أوجه متباينة ؛ والأقواس والوسائل الأخرى المماثلة ضرورية لبيان القوة الرابطة فى الثوابت .

وجميع الصور التى تجيء عليها البراهين التى قوامها قضايا ، يمكن التعبير عنها فى صورة رمزية مستخدمين هذه المجموعة من العلامات .

(٤)

وتنشأ لدينا مشكلتان حالما نتوصل الى طريقة لصياغة البراهين التى قوامها قضايا ؛ المشكلة الأولى : كيف نميز صور البراهين الصحيحة من البراهين الباطلة ؟ المشكلة الثانية : كيف نستطيع أن نثبت صيغا جديدة صحيحة على أساس سواها التى نعرف عنها فعلا أنها صحيحة؟

والمشكلة الأولى تثير ما يعرف باسم «مشكلة اتخاذ قرار » ؛ ومن الممكن أن تحل فى يسر على هذا المستوى من المنطق . ومن الاجراءات البسيطة التى تتخذ لتقرير صدق القضية أو كذبها ما يعرف باسم طريقة جداول الصدق ؛ فهذه الطريقة نثبت أولا كل التركيبات الممكنة للصدق والكذب بالنسبة للقضايا المكونة لصورة البرهان الذى نحن بصددده . وسنجد لدينا ٣ ن من تلك التركيبات ؛ و « ن » ترمز هنا الى عدد القضايا المختلفة ؛ فبالنسبة للبرهان (٨) هناك ٢٢ أو أربعة من هذه التركيبات وهى : ق و ك صادقتان معا ، ق صادقة و ك كاذبة ، ق كاذبة و ك صادقة ، ق و ك كاذبتان معا ؛ ثم نحدد بعدئذ قيمة الصدق للعبارة كلها بالنسبة لكل حالة من تلك الحالات الأربع . ويتم ذلك بتطبيق تعريفات أدوات الربط المنطقية مستخدمين فى ذلك قيم الصدق ، وهذه التعريفات يمكن أن نضعها فى صورة جدول كالجدول الآتى :

السعة ، أى نظم العمودين ٥ ، ٣ وفقا للقاعدة الخاصة بـ « ٠ » :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ~ ق					
كاذبة	صادقة	كاذبة	صادقة	صادقة	صادقة
كاذبة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	صادقة
صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة	صادقة	كاذبة
صادقة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة
١	٥	٢	٦	٣	٤

المرحلة الرابعة : وأخيرا نكمل العمود الأخير الواقع تحت الثابت المنطقي الذى مجاله أوسع المجالات ، وذلك بضم العمودين ٦ ، ٤ وفقا للقواعد الخاصة بـ « ~ » :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ~ ق					
كاذبة	صادقة	كاذبة	صادقة	صادقة	صادقة
كاذبة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	صادقة
صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة	صادقة	كاذبة
صادقة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة
١	٥	٢	٦	٣	٧

وسنرى أن صورة البرهان تصدق بالنسبة لكل امكانيات صدقها ، وهذه هى السمة التى تميز الصيغة الصحيحة لحساب القضايا ، أما الصيغة الباطلة فهى التى تحيل الى البطلان حالة واحدة على الأقل من التشكيلات التى نبين بها قيم الصدق .

غير أن اجراء تقرير الصدق لا يخبرنا عن أية صورة لبرهان تؤخذ جزافا أكثر من كونها صادقة أو كاذبة ، ولا يزودنا بأية وسيلة لاثبات صيغ جديدة أو ربط الصيغ الصحيحة بعضها ببعض فى نسق ما . والمنهج المعيارى لهذا هو أن نبني نسقا من البديهيات يمكن أن نستنبط فيه جميع الصيغ الصحيحة فيما يرد فى ذلك النسق ، نستنبطها من عدد ضئيل من الصيغ (البديهيات) مأخوذة على أنها نقطة بداية .

ق	ك	~ ق	~ ك	٠ ق	٠ ك	ق ~ ك	ق ~ ك
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ص	ص
ص	ب	ب	ص	ب	ص	ب	ب
ب	ص	ص	ب	ب	ب	ص	ص
ب	ب	ص	ص	ب	ب	ب	ب

ص = صادق
ب = باطل

وبتطبيق تلك القواعد على (٨) نكمل جدول الصدق فى أربع مراحل كالآتى :

المرحلة الأولى : نضع قيم الصدق للمتغيرات المنفية وغير المنفية فى أعمدة حسب القواعد :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ~ ق					
كاذبة	كاذبة	صادقة	صادقة	صادقة	صادقة
كاذبة	صادقة	كاذبة	كاذبة	صادقة	صادقة
صادقة	كاذبة	صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة
صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة	كاذبة
١	٢	٣	٤		

المرحلة الثانية : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقي الذى يكون له أضيق المجالات ، وذلك وفقا للقواعد الخاصة بـ « ~ » فى الجدول السابق :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ~ ق					
كاذبة	صادقة	كاذبة	صادقة	صادقة	صادقة
كاذبة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	صادقة
صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة	صادقة	كاذبة
صادقة	صادقة	صادقة	كاذبة	كاذبة	كاذبة
١	٥	٢	٣	٤	

المرحلة الثالثة : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقي الذى يلى المجال السالف من حيث

فمن الواضح أن استدلالا ما يأتي على صورة (٢) ، أى (٤) ، هو استدلال صحيح ، ولكنه ليس صحيحا بفضل صورة قضاياه ، اذ أنه من الواضح أن :

(١٠) (ق ٠ ك) ب ر ٠

ليس صورة صحيحة من صور حساب القضايا ؛ ف (٢) صحيح بفضل « البناء الداخلى » للقضايا المكونة له ؛ وهو صحيح - على وجه أخص - بفضل الطريقة التى تربط بها ألفاظ « كل » و « بعض » و « ليس » والعبارات الوصفية (أو « المحمولات ») « المعادن » و « قابلة للذوبان فى الماء » و « المواد المتبلورة » - أقول انه صحيح بفضل الطريقة التى تربط بها هذه الألفاظ المقدمات بعضها ببعض ، ثم تربط المقدمات بالنتيجة . ولصيغة هذه الاستدلالات ترانا بحاجة - الى جانب الجهاز الرمضى لمنطق القضايا - الى العلامات الاضافية التالية :

(١) المتغيرات س ، ص ، ط ... لتمثل

« الأفراد » .

(ب) علامات « للمحمولات » مثل ف ٠ ج ٠ هـ ... وقد ترمز هذه الى محمولات « أحادية » مثل « أزرق » و « مربع » ، أو محمولات ثنائية مثل « أكبر من » و « يحب » وهى المحمولات التى تحتاج الى فردين ليتم وقوعها ، وقد ترمز الى محمولات ثلاثية مثل « بين » و « يقرض » ... وهكذا .

(ج) أسوار الكم (١) السور الكلى «(س)» ، وتقرأ « كل س » (٢) السور الوجودى ، (وس) وتقرأ : « هناك فرد هو س تتوافر فيه ... » .

ويمكن صياغة (٢) بهذا الجهاز الاضافى كما يلى :

(١١) (س) (ف س) ~ ج س (و س) (هـ س ٠ ف س) (و س) (هـ س ٠ ج س) .

(والمثل الناقص جدا - وان يكن ذائع الشهرة - لنسق البديهيات هو هندسة اقليدس) . ويتألف الاستنباط من اعتصار البديهيات واعتصار الصيغ المشتقة منها اعتصارا تجريه وفقا لقواعد النسق؛ ولا بد لتلك القواعد من أن تعين الرموز التى يجوز استعمالها ، وكيف يمكن أن ترتبط بعضها ببعض (وهذه هى قواعد التكوين) ، وأى تناول للبديهيات والصيغ المشتقة منها مسموح به (وهذه هى قواعد التحويل) . ويجوز اختيار البديهيات بأى طريقة مريحة على شرط أن تكون المجموعة التى نختارها متسقة ، أى أنها لا تنتج غير صيغ صحيحة ؛ وينبغى أن تكون أيضا - اذا أمكن ذلك - كاملة ، أى قادرة على انتاج « كل » الصيغ الصحيحة فى النسق ؛ ولا بد من ايجاد البراهين التى تثبت أن تلك الشروط الخاصة بالاتساق والاكتمال مستوفاة ؛ وهذا يمكن عمله بالنسبة لحساب القضايا دون عناء شديد .

(٥)

وليس منطق القضايا الا المستوى الأول من مستويات المنطق ، ومعظم الاستدلالات لا يمكن التعبير عنها برموزه أو اختبارها بمناهجه ؛ ومثل ذلك أنه حتى استدلال أولى كاستدلال (٢) المذكور آنفا ، لا يمكن أن يصاغ صياغة محكمة على أنه صورة من صور البرهان التى ترد فى حساب القضايا . (معظم الأقيسة يمكن التعبير عنها فى حساب للصفات يعد تفسيراً بديلاً لحساب القضايا؛ فعندئذ يكون حضور الصفة أو غيابها مائلا لصدق القضية أو كذبها . غير أن هذا لا يمكن التوسع فيه بحيث يصبح منطقاً عاماً للمحمولات) . وفيما يلى مثل آخر يزيد قليلا فى تعقده على المثل السابق ، ولكنه ما يرح مثلاً أولياً :

(٩) اذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من ج اذن ا أكبر من ج - فهذا المثل يضع مزيدا من التعقيدات .

كما يمكن صياغة (٩) على النحو التالي :

(١٢) (س) (ص) (ز) (ف س ص)

(ف ص ز) (ف س ز)

وتواجهنا مرة أخرى في حساب المحمولات المشكلتان نفساهما اللتان التقينا بهما في منطق القضايا، وهما مشكلتا إيجاد طريقة لتقرير الصدق والكذب ، وبناء نسق مقنع من البديهيات . نعم ان هناك ضروبا من أنساق البديهيات في حساب المحمولات يمكن البرهنة على اتساقها واكتمالها ، ولكن قد أثبت الأستاذ ا . تشيرش أنه ليس في الامكان وضع طريقة عامة لتقرير الصدق والكذب لهذا الجزء من المنطق ، وان يكن في الامكان وضع طرائق لتقرير الصدق والكذب لفقرات هامة منه .

وما برحت تلك المسائل على مستويات أولية نسبيا من مستويات المنطق ، ومن اليسير العثور على جمل لا يمكن صياغتها صياغة صورية بهذا الجهاز (مثلا : « لا يوجد غير الـ واحد » أو « $2 + 2 = 4$ ») . فهذه الجمل لابد أن تتولى أمرها تطورات أشد تعقيدا فيما يستخدمه المنطق من أدوات ، ولا نستطيع هنا الا أن نشير إليها فحسب .

(٦)

أشرنا في القسم الأول من هذا البحث الى دراسة الاستدلالات الاستقرائية ؛ والأهمية الأساسية التي تتمتع بها هذه الاستدلالات في التفكير المبني على الحس المشترك وفي العلم الطبيعي تجعل لزاما على المنطق أن يحسب حسابها . ونقول بصفة عامة ان البرهان بوساطة المناهج الاستقرائية هو برهان يرمى الى اقامة قاعدة عامة باستعراض عينة من الحالات الخاصة التي تندرج تحتها . وهذا النمط من التدليل الذي يسير فيه الاستدلال « من المعلوم الى المجهول » يسمى الاستقراء التوسعي (لانه يوسع المجال الذي

تصدق فيه فكرة ما) أو الاشكالي (وهو أهم أنماط الاستقراء المتعددة التي ميزها المناطقة ، والنمط الوحيد الذي سندرسه هنا) . فقد نستنتج مثلا أن جميع النباتات الخضراء تكون مادة النشا اذا تعرضت للضوء على أساس الملاحظات التي أجريت على عدد محدود من العينات من عدد محدود من الأنواع ؛ ومادما نتجاوز حدود الشهادة في الوصول الى النتيجة ، فقد يتبين أن النتيجة كاذبة . وأيا كان الأمر ، فيبدو أن مثل هذه النتائج لا تلزم أبدا عن مقدماتها لزوما صارما ؛ وبينما يكون الاستدلال الاستنباطي اما صادقا واما كاذبا ، اذ تكون النتيجة لازمة تماما عن المقدمات أو لا تكون كذلك قط ، فان البينة في الاستدلال الاستقرائي تؤيد النتيجة تأييدا متفاوت الدرجة ولكنها لا تستطيع أن تضمنها ضمانا تاما. وقد ظن بعض المناطقة المتقدمين ، وعلى الأخص ج . س . هل ، أنه من الممكن أن نجعل الاستقراء ينتج نتائج يقينية عن طريق الاستعانة بمقدمات مساعدة مناسبة يزودنا بها الحجاج الفلسفي ؛ بيد أنه منذ ظهور أعمال و . س . جفنز (١٨٧٤) أصبح من المعترف به عامة أن الاستدلالات الاستقرائية لا يمكن أن تضمن نتائج يقينية .

وليس مجرد ميلنا الى تكوين التعميمات على أساس خبرتنا السابقة مشكلة في حد ذاته بالنسبة للمناطقة ، فجميع الحيوانات القادرة على التعلم تبدى في سلوكها توقعا بأن الحوادث المقبلة سوف تشابه الحوادث الماضية ، وأن الأمثلة التي لم تلاحظ سوف تشابه الأمثلة التي لوحظت . وما الميل الى التعميم الا حقيقة من حقائق علم الحياة؛ الا أنه قد يحدث أن بعض توقعاتنا عن سير الطبيعة في المستقبل تبررها الحوادث ، وبعضها لا نجد لها مبرر . ومن الجلي أنه من الأهمية بمكان أن تكون لدينا طرائق للتمييز مقدما بين التوقعات والتعميمات المدعمة ، والتوقعات والتعميمات التي لا دعامة لها ؛ فالمهمة الرئيسية للمنطق الاستقرائي

اذن هي دراسة الضوابط النقدية الضرورية لكي
تكبح بها ميلنا الى التعميم .

ويقدم لنا العلم الطبيعي طائفة كبيرة من
التعميمات المتينة الأساس المحكمة البناء ، وهي
من أنواع مختلفة ، فهو بهذا يقدم لنا نموذجاً
للتدليل الاستقرائي ؛ وقد كان من تأثير هذا
النموذج أن أصبحت عبارة « المنطق الاستقرائي »
هذه مرادفة لعبارة « منطق العلم » . ومن الطريف
أن نذكر أن أقدم دراسة هامة للتدليل الاستقرائي
هي تلك التي قام بها فرنسيس بيكون في وقت
بدأت فيه الدراسة التجريبية للطبيعة تلعب دوراً
ذا دلالة في حياة أوربا العقلية ؛ وليس من شك
أن دراسة المناهج والتقنيات العلمية هي أوثق دليل
للولصول الى رأى صحيح عن التدليل الاستقرائي .

وبين المثل الذي يضربه العلم الطبيعي أن
الوصول الى تعميمات عن الطبيعة لها ما يسوغها ،
ليس هو الغاية الوحيدة للتدليل الاستقرائي ؛
فإن « التفسير » وظيفة رئيسية من وظائف التدليل
العلمي ، وتحليل مفهوم تفسير الظواهر الطبيعية
شطر هام من المنطق الاستقرائي ؛ لا بل أن وجود
الانتظامات أو الاطرادات في الطبيعة كثيراً ما تأيدت
صحتها خلال البحث عن تفسير لحادثة بدت لعين
الملاحظ وكأنها حادثة شاذة عن المألوف .
فبهذه الطريقة مثلاً ، أدت المحاولات التي بذلت
لتفسير ملاحظة جلفاني لانقباض غامض في
عضلة ضفدعة ميتة ، أقول أن هذه المحاولات قد
أدت الى صياغة القوانين عن سلوك التيارات
الكهربية .

ولنطق الاستقراء خيطان رئيسيان للتطور ؛
أحدهما هو دراسة الوسائل التي تتبع في إبعاد
ما ليس بنى صلة بموضوع البحث ، والآخر هو
دراسة المناهج الخاصة باثبات صحة الفروض .
ويبدل المثل الذي يضربه العلم الطبيعي على أن ذلك
الإبعاد وهذا الاثبات جوهرين للإجراء العلمي ؛

وتتألف مناهج ج . س . مل للبحث التجريبي
- تلك المناهج التي انتقدها وأصلح منها كتاب
متأخرون - تتألف جوهرها من « تقنية » لحذف
العوامل غير المتصلة بالظاهرة موضوع الملاحظة ؛
وهذه المناهج إنما تتجسد بطريقة عملية في
بعض التقنيات التجريبية المتعددة المستخدمة في
العلم الطبيعي . ومن الحق أن يقال أن هذا
الجزء من المنطق الاستقرائي يتألف من التحليل
المنطقي للإجراءات التي تقام بها التجارب العلمية ،
وإن التطورات الحديثة في دراسة طرائق التجربة
العملية لتربط تلك المسائل ربطاً محكماً بالتطورات
الفنية في الإحصاءات الرياضية . ومهما يكن من
أمر ؛ فلم ينجز المنطقة حتى الآن الا قليلاً في تلك
الاتجاهات ، وكذلك ينبغي لدراسة منطق الاثبات
الذي ارتبط في الماضي بنظرية الاحتمال وتطبيقاتها ،
أن يحسب حساباً لضروب التقدم التي أحرزتها
التقنيات الإحصائية . ولقد قال المنطقة أحياناً ،
حتى في الأعوام الأخيرة ، أنه لا وجود لقواعد
دقيقة للتأكد من البيئة الاستقرائية ؛ على أن هذا
الكلام لم يكن ليصدق الا قبل تطور الإحصاءات
الرياضية التي تقدم لنا قواعد دقيقة لهذا الفرض
بالبذات . والحق أن نتائج هذه التقديرات لا يمكن
أن يكون مضبوطاً دائماً ، غير أن مدى بعدها عن
الدقة يمكن أن يقاس عادة .

(٧)

وبتناولنا لمناهج الاستدلال الاستنباطية
والاستقرائية ، لم نقم بغير استعراض موجز أشد
الاجاز للأجزاء الأولية من المنطق . بيد أن سؤالاً
يثار هنا من تلقاء نفسه : هل أنواع الحجج كلها
أما أن تكون استنباطية وأما استقرائية ؟ إنما
إذا استخدمنا كلمة « حجاج » بمعناها العادي
فإنه من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال هي :
كلا ؛ إذ من الجلي أن هناك ميادين كثيرة للنزاع
مثل النقد الأدبي ، واللاهوت ، والنظرية

المنطق ليستوعب مناقشات الناقد الأدبي واللاهوتي والميتافيزيقي ، فأمر لا يستطيع أحد أن يتكهن به . غير أنه من الواضح - على ضوء تاريخ المنطق - أن بشائر المستقبل في جعل هذه المناقشات جديرة بالاحترام ، ليست مما يبشر بالخير .

مور ، جورج ادوارد : (١٨٧٣ - ١٩٥٨) ، كان مور - وهو انجليزى - زميلا بكلية ترينتي ومحاضرا ، ثم استاذا بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٨ الى ١٩٠٤ ، ومن ١٩١١ الى ١٩٣٩ على التوالي . وقد نال وسام الاستحقاق ، وكان زميلا بالاكاديمية البريطانية ؛ وكان تأثيره الشخصي المباشر على الفلاسفة البريطانيين في عصره عظيما .

والموضوعات الرئيسية الثلاثة التى عالجها مور فى كتاباته هى : المنهج الفلسفى ، والأخلاق ، والادراك الحسى . ولقد كتب قليلا عن منهجه لأنه وجه طاقاته الى ممارسة هذا المنهج ، غير أنه من المرجح أن عمله لن يكون ذا أهمية باقية الا باعتباره اسهاما للمنهج الصحيح فى اقامة الفلسفة .

وقد ظهر هذا المنهج واضحا فى مقال نشره عام ١٩٠٠ عن « الضرورة » ، كما أعلنه فى مقاله البرنامجى عام ١٩٢٥ تحت عنوان : « دفاع عن الذوق القطرى » ؛ كما عاد فأكد فى ملاحظاته التى ترجم فيها لحياته عام ١٩٤٢ تحت عنوان : « فلسفة ج . ا . مور » . ان ما يهتم به مور عن الأشياء التى نقولها فى الحياة العادية ليس هو معناها أو صدقها ، مادام يعتقد أن لها معنى معروفا ، وأنها فى كثير من الحالات صادقة صدقا يقينيا ، وإنما يهتم بشئ عنها يسميه تحليل معناها . أما بالنسبة للآراء الفلسفية ، من ناحية أخرى ، فانه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه وهل هى صادقة ، لأنها فى أغلب الأحيان محاولات للتحليل تنتهى الى نتائج من شأنها انكار

السياسية ، وكثير من الفلسفة التقليدية ، وأجزاء متعددة من القانون ؛ ففى هذه كلها لا يمكن أن يصاغ الموضوع صياغة صورية على نهج الصورة الاستنباطية ، ولا أن يساق على نحو يجعله ذا درجة بعينها من درجات الاحتمال عن طريق الاجراءات الاستقرائية . ومن الواضح أن كثيرا من هذه المناقشات وان تكن غير حاسمة ، لكنها تبدو شبيهة بالاجراءات العقلية ، بل أريد بها أن تكون كذلك رغم كونها لا تؤدى الى نتائج حاسمة فظاهر اذن أنه ينبغى على المنطق أن يعنى بتلك الاستدلالات . ولعل كثيرا من الفلاسفة المعاصرين ييغون تأييد هذا الراى .

ولا شك أنه مما يتنافى مع الحكمة أن نحاول سلفا وصف ما يمكن أو ما لا يمكن أن نتوقع من المنطق أن يؤديه . وقد ظن المناطقة المحافظون فى أواخر القرن الثامن عشر أن المنطق علم كامل ، ولا شك أنهم لو اطلعوا على حالته الراهنة لأصابهم الذهول ؛ ولكن ينبغى أن نؤكد أن المنطق فى حالته الراهنة عاجز عن أن يحسب حسابا لآى نقاش مما يتعذر ارجاعه الى الصور المعيارية للمنطق الاستنباطى ، كما يتعذر عرضه باعتباره فرضا قابلا للاثبات . وبدل المثل الذى يضربه التدليل الاستقرائى على أن الأنماط المشروعة للتدليل لا يتحتم عليها أن تكون كلها برهانية فى طابعها ؛ غير أن أنماط التدليل التى نعينها هنا ليست هى الأنماط التى تفشل فى البرهنة فحسب ، بل هى الأنماط التى تفشل فى «تأييد» نتائجها أيضا ، ما دامت لا تملك قوانين مستقرة أو معترف بها عامة نسترشد بها فى الحكم بصوابها .

مثل هذه المناقشات اذن هى « حجاج » - بمعنى غامض مستعار للكلمة - اتسع حتى جاوز معناها المألوف ، ولا يمكن أن تعد شاهدا حتى على صدق نتائجها التى تستهدف اثباتها . أما اذا كانت التطورات المقبلة سوف توسع من مجال



کیرکجارد، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵).

ما للأشياء التي تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق
هما موضع القبول العام .

ويهيئ مور في تلك الأبحاث اهاتين ،
خلط بينهما النقاد في أغلب الأحيان ؛ اهابة الى
حقيقة ما نعتقد به بذوقنا الفطري ، واهابة الى
سلامة ما نقوله في اللغة المألوفة .

وموقفه من الذوق الفطري - مثل موقف
توماس ويد في القرن الثامن عشر - هو أن كثيرا
من معتقدات هذا الذوق ، على الرغم من أنها
شبيهة بقوانين المنطق في كونها لا هي مما يقبل
« الإثبات » ولا هي مما يقبل « النفي » ، إلا أن
هناك من المسوغات ما يدفع الى قبولها أكثر جدا
من المسوغات التي تبرر قبولنا لأية نظرية من
النظريات الفلسفية التي تناقضها . وهي تختلف
عن أية عقيدة فلسفية في أننا جميعا نعتقد
ولا يسعنا إلا أن نعتقد ، كما أن كثيرا من صنوف
المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولتنا لانكارها .

وما دامت هناك تعبيرات مثل « خير »
و « يعرف » و « يرى » و « حقيقي » وهي
التعابير التي يحل محل مور معناها ، والتي
نستخدمها في حياتنا اليومية ؛ فقد شعر بأنه على
حق في افتراضه أننا نفهمها جميعا فهما جيدا ،
وبالتالي فإنه على حق في استخدامها لتفسير بعض
الأشياء الغريبة التي يقولها الفلاسفة ، وفي
اتهامه لأي فيلسوف يعارضها بأنه « يسيء
استخدام اللغة » .

ويعتقد مور - مشاركا في ذلك كثيرا من
الفلاسفة منذ أفلاطون حتى عهد قريب جدا - أن
معنى تعبير ما هو نوع من الكيان القائم بذاته ،
ويسمى في كثير من الأحيان فكرة أو تصورا أو
قضية يرمز إليها ذلك التعبير اللفظي أو ينقلها
أو يمثلها أو يسميها ، ويستحضرها عقل كل
إنسان يفهم ذلك التعبير ؛ ومن ثم كان التقابل
الذي وضعه مور بين معرفة معنى عبارة ما

ومعرفة تحليل المعنى ، وهذا ما يعبر عنه رجل
التحليل المعاصر بأنه التقابل القائم بين معرفتك
لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على
أن تقول كيف يستخدم ؛ وقد وضعه مور
نفسه باعتباره تقابلا بين التعبير عن التصور
العقلي بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن
تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلي .

أما فيما يتعلق بما ينبغي على المفكر التحليل أن
يصنعه بالنسبة لتصور عقلي موضوع أمام العقل ،
فيبدو أن مور كانت لديه ثلاثة آراء منفصلة
كثيرا ما يعتنقها كلها دفعة واحدة . فينبغي على
الفيلسوف التحليل عامة أن « يخصص » التصور
العقلي ويحاول وصفه ، ثم عليه خاصة « اما » أن
يقول كيف يمكن أن « يقسم » الى مجموعة من
المدرجات العقلية المكونة له ، « واما » أن يقول كيف
« نميز » ذلك التصور العقلي عن طريق التشابه
والاختلاف من غيره من التصورات العقلية التي
تستحضر أمام العقل بوساطة عبارة بعينها أو
عبارة أخرى مرتبطة به . ولطريقة التقسيم
باعتقادها فيما يختص بالمعنى على نظرية المدرك
العقلي ، تاريخ قديم ؛ كما أنها هي الطريقة السائدة
في عمل رسل وفتجنشتين في مستهل نشاطه
الفكري ، بينما نرى طريقة التمييز حين تصاغ
في صورة لا تلتزم بنظرية المدرك العقلي ، أقول
أنك تراها هي المفضلة في مؤلفات فتجنشتين
الأخيرة ، وكذلك عند رجال التحليل المعاصرين .

وكثيرا ما اعتقد مور أنه لكي نعطي تحليلا
لتصور عقلي ما ، فلا بد أن نجد تصورا عقليا أو
مجموعة من التصورات العقلية تساوي ذلك الذي
نقوم بتحليله ، أو أن نجد أيضا عبارة مرادفة
تستخدم للتعبير عن التصور العقلي الذي نحله ؛
غير أن « طريقة الترجمة » هذه في التحليل قد
هجرت الآن بصفة عامة .

وقد ميز مور في اتخاذ هذا السؤال :
« ما الخير » ؟ باعتباره السؤال الرئيسي في

والأخلاق ، ميز المعنى الذى يتطلب فيه السؤال بحثا فى تحليل تصور الخير ، عن المعانى التى يبحث فيها عن معرفة ما هى الأشياء الحيرة ، أو ما هى أنواع الأشياء الحيرة . وعلى الرغم من أنه يحاول فى كتاباته الأخلاقية الأولى « أصول الأخلاق » (برنكييا اثيكيا) أن يجيب اجابة موجزة عن هذا السؤال : « ما هى أنواع الأشياء الحيرة ؟ » مؤداه أن هناك صنوفا عديدة من أنواع تلك الأشياء بما فى ذلك « مسرات الحديث الانسانى والاستمتاع بالأشياء الجميلة » ، الا أن معظم عمله هنا ، وفى غير ذلك من المواضع ، مكرس لتحليل فكرة « الخير » . وهو ينصح الفيلسوف التحليل لفكرة الخير - تمشيا مع منهجه فى الفحص - « أن يتأمل فى انتباه ما يقوم فعلا أمام عقله » على أمل أنه « لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح (أى محاولة التحليل) على التوالى ، فقد يصبح خيرا الى درجة تؤهله لمعرفة أنه فى كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريدا . » وقد قال مور - تحت تأثير منهج التقسيم - ان التعريف « يقرر ما هى الأجزاء التى دائما تؤلف كلا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها . » وهذا المفهوم البسيط الذى يعتقد أن لفظة «خير» تقوم للدلالة عليه ، سماه صفة « لاطبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأى مفهوم آخر ، سماها وقوعا فى « المغالطة الطبيعية » . ومهما يكن من أمر ، فإنه حين استخدم منهج « التمييز » فى التحليل عده تحليللا « للخير » ، هذا اذا « استطاع أن يميز هذا المفهوم عن المفاهيم الأخرى » . وكان يميل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتقاد بأن كلمة « خير » ليست على كل حال « اسما لصفة » ، غير أنها « قد » تستخدم للتعبير عن موقف القبول؛ ويجعل مور فكرة « صواب الفعل » معتمدة على فكرة « الخير » ، إذ أنه يحللها - متفقا فى ذلك مع أصحاب مذهب المنفعة - على أنها علة الأشياء الحيرة فى ذاتها .

موريس ، تشاؤولس : (١٩٠١ -) ، ولد بدوفر من ولاية كولورادو . ظل أستاذا للفلسفة عدة أعوام بجامعة شيكاغو ، وأستاذا بجامعة فلوريدا منذ عام ١٩٥٨ . وكانت اضافاته الفلسفية الرئيسية فى مجال فلسفة اللغة ؛ وقد كان يسعى الى ادماج النزعة البرجماتية السلوكية لأستاذه جورج هـ . ميد بالنزعة التجريبية المنطقية لجماعة فيينا ؛ وأن يطور أفكار تشاؤولس بريس الحصة - وان لم تتجاوز مجال التخطيط السريع - عن العلامات داخل هذا الإطار التصورى

البرنامج - عددا كبيرا من المقالات في الدين والتاريخ القديم والنظرية السياسية (مقالاته في «السلطة السياسية» هي أصرح ما قيل في المؤلف بأكمله) ، والفلسفة والجمعة ، على أنه كتب فأفاض في الفنون التطبيقية . أما دالمير الذي كان عضوا في « أكاديمية العلوم » قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، فقد كتب مقالاته الشهيرة «مقالة تمهيدية» ، وهي المقالة التي تعقب فيها نمو المعرفة منذ بدايتها . وعلى الرغم من أن اهتمامه الرئيسي كان منصبا على الهندسة والرياضة والعلوم ، فقد كتب مقالة شهيرة عن « جنيف » في عام ١٧٥٧ أثارت عليه سخط رجال الدين في جنيف (وهم الذين نظر اليم دالمير في مقالاته باعتبارهم أتباعا لمذهب « السوسينيانية » (١) ؛ وأثارت غضب روسو كذلك ، لأن دالمير أبدى الأسف في مقالاته لخلو جنيف من المسارح ؛ وكان من جراء ذلك أن كتب روسو مقالاته التي عبر فيها عن غضبه بعنوان « خطاب الى دالمير عن المسرح » ؛ فكان أن انسحب دالمير في عام ١٧٥٧ من الاشتراك في تحرير الموسوعة لاستيائه مما أثير حول هذه المقالة من ضجة ، ونظرا لأسباب أخرى من الحيلة والطموح ؛ وبذلك ترك ديدرو ليواصل العمل بمفرده . لكن من حسن الحظ أن صديق ديدرو المخلص الشيفالييه دي جوكور الذي درس الطب في جنيف وليدن وكيمبرج صار من بين محرري الموسوعة ، وأصبح حينذاك هو المحرر الذي يقوم بكل ما يعهد اليه من أعمال ، فكتب مقالات في موضوعات جد مختلفة ؛ في الفلسفة (كان قد نشر من قبل دراسة عن ليبنتز) وفي السياسة والأدب والحرب والطفيان والحكومة والملكية ..الخ. ويزعم بعض النقاد أنه كان مهما ومخلصا للمشروع أهمية وإخلاص ديدرو نفسه .

تطويرا منظما . ومهما يكن من أمر ، فقد ذهب موريس أبعد كثيرا من بيرس حين وضع في اعتباره العلامات (أو الرموز) غير اللغوية والعلامات (أو الرموز) اللغوية على السواء . وقد تم الأخذ على نطاق واسع بتقسيمه للسيميات (أو النظرية العامة للعلامات أو الرموز) الى ثلاثة فروع رئيسية : أولها هو علم المبنى الذي يدرس العلاقات القائمة بين العلامات (أو الرموز) بعضها ببعض من حيث خصائصها الصورية أو التركيبية الخالصة ؛ والثاني هو علم المعاني الذي يحلل علاقات العلامات بما تشير اليه ؛ والثالث هو علم البرجائية الذي يبحث في طرائق الاستجابة التي يستجيب بها للعلامات من يستخدمونها . وقد عني موريس في الأعوام الأخيرة بوضع مركب يؤلف فيه بين المثل التقليدية الرئيسية للحياة بحيث تتلام مع الظروف الحديثة ، كما قام أيضا بدراسات تجريبية واسعة عن العلاقات القائمة بين أنماط من العقيدة الفلسفية وبين أشكال الجسم والثقافة الانسانيين .

الموسوعيون : كان قصد الطابع والناشر الباريسي لوبريتون في بادىء الأمر هو ترجمة « الموسوعة » الانجليزية التي نشرها افرام تشيمبرز (١٧٢٧) ، لكن عندما تقاسم ديدرو ودالمير التحرير ، أخذ نطاق المشروع يتسع حتى أصبح هو « الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات » (١٧٥١ - ١٧٦٥) . وقد كان هذا المؤلف الضخم الذي خرج في سبعة عشر مجلدا أثرا يشهد بتبحر المفكرين الفرنسيين أو « الفلاسفة » ؛ وكان الهدف منه هو تزويد القارئ بالمعلومات في كل فرع من فروع المعرفة، وتوجيه اهتمام خاص الى تطبيق العلم في ميدان الصناعة والتجارة والفنون .

وكان ديدرو هو المحرر الرئيسي من بين محرري الموسوعة ، فهو الى جانب اشرافه على المشروع بوجه عام قد كتب - بالاضافة الى

(١) مذهب ديني يمارس فكرة الثلاث ؛ ظهر في اوردبا في القرن السادس عشر ، وهو منسوب الى فاوستوس سوسينوس . (المراجع)

بمقالتين بارزتين في « المزارعين » و « الحبوب » هما نتاج للمبادئ الفيزيوقراطية ؛ وعن هذه المبادئ الفيزيوقراطية صدر تيرجو ، وهو الذي اشتهر فيما بعد مدبرا ووزيرا . كتب تيرجو في « المعارض والأسواق » يذم ما يوضع من قيود على الاقتصاد الحر ، كما كتب في « الأوقاف » مبرهنا على ما ينتج من أضرار عن التركات التي لا يمكن تبادلها ، ومقالة رفيعة في « علم الصرف » وأخرى عن « الوجود » . أما فيما يتعلق بالبارون الألماني دى هولباخ راعى حركة « الفلاسفة » ، فقد كتب في علم المعادن وعلم الكيمياء ؛ وهناك من الأسباب ما يبرر نسبة الافتتاحية التي كتبت في « النواب » اليه ، وتقرر هذه الافتتاحية أن الدولة لا يمكن أن تصل الى الرفاهية والسعادة ما لم يعمل الملك على تعاون جميع عناصر السكان . أما فلسفته العامة ، فهي متضمنة في مؤلفه الشهير « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) حيث أصر على أن الملوك حماة لحرية رعاياهم ؛ وقد كان هولباخ ملحدا ، ومن هنا تعرض لهجوم فولتير .

وكانت الغالبية العظمى من مقالات الموسوعة تقريرية وموضوعية ، كتبت بأقلام رجال متخصصين محايدون تكاد تنسى أسماؤهم في الوقت الحاضر ، لكننا نستطيع أن نذكر دوڤنتون الذي كتب في التاريخ الطبيعي ، وديمارسيه الذي كتب في النحو ، وتوسان الذي كتب في التشريع ، وترونشان الطبيب الشهير من جنيف الذي كتب في التطعيم ، وبيشار « التاجر الصانع بائع الحردوات » الذي كتب في غطاء الرأس ، والأبوين ايفون وماليه وكانا ساذجين كتبيا في اللاهوت .

لكن الموسوعة تحتوى مقالات أخرى أكثر من السابقة احرارا ، ففي حين كانت الآراء التي كتبت في السياسة معتدلة نظرا لانه لم يكن للنزعة الجمهورية من أنصار ، فقد كانت المقالات المتصلة بالفلسفة (وهي التي كانت مشبعة على نحو عميق بتجريبية لوك) والدين ذات حدين رغم

أما ج . ج . روسو فقد كتب في الموسيقى ، لكنه أسهم بمقالة هي أهم من ذلك في « الاقتصاد السياسي » استشرف فيها بعض نظرياته في « العقد الاجتماعى » ؛ الا أن روسو قد انتهى فيما بعد الى أن يعد الموسوعة عملا من أعمال الشيطان لا غير ؛ فهو لم يتخاصم مع دالمير فحسب ، بل يتخاصم مع ديدرو كذلك ، فكان أن هاجم الفلاسفة ومؤلفاتهم هجوما مقذعا عنيفا .

ولقد ابتداء المجلد الخامس من الموسوعة بكلمة مهمة في تقدير مونتسكيو مؤلف « روح القوانين » والذي كان تأثيره سائدا في « الموسوعة » بأكملها . لكن مونتسكيو ظل مع ذلك يقف بمعزل عن العمل ؛ فقد رفض أن يكتب عن « الطغيان » و « الديمقراطية » ، وبعث بدلا من ذلك بمقالة ناقصة في « الذوق » أكملها فولتير . كلا ولم يسهم هذا الأخير بالكثير رغم اهتمامه بالمشروع وتشجيعه له ؛ وكانت مقالاته في « البرد » و « الشهم » و « الضامن » و « الجريمة » و « نوع الأسلوب » و « العظمة » و « الرشاقة » و « الشطرة في بيت الشعر » و « الأوثان » و « الوثنية » أهم في أسلوبها منها في مضمونها ، هذا اذا استثنينا مقالته في « التاريخ » . أما مارمونتيل صديق فولتير وقد كان روائيا وكاتبا مسرحيا على غير اكتراث بالمشروع ، فقد أسهم في التحرير ببعض المقالات في الأدب .

وعلى الرغم من أن المحررين زعموا أن « الموسوعة » اجتذبت اليها أشهر الكتاب ليسهموا فيها ، الا أن هناك شخصيتين بارزتين قد وجدتا أن جو العمل فيها مشحون بالخصومة على نحو غير ملائم ، وهما بوفون مؤلف « التاريخ الطبيعى » العظيم الذى لعله قد أسهم بمقالة واحدة في « الطبيعة » ، ودوكلو وهو مؤرخ للبلاد لم يكتب الا في « الخطابة » و « آداب السلوك » . أما كويسنى طبيب الملك ، فقد أسهم

كثيرون للموسوعة منهم بويه وكان أسقفا سابقا ، والشاعر لي فران دي بومبينان وكلاهما قد سخر به فولتير سخيرية مدمرة . لكن الرجل الذي سبب « للفلاسفة » أكبر قدر من الازعاج هو فريرون محرر « المجلة السنوية للأدب » ، أو هو ذبابة الماشية أو الزنبار Frelon الذي وجه اليه فولتير نقدا حادا - وإن كان غير مجدد - في نقده لمسرحيته التي عنوانها « الاسكتلندية » (١٧٦٠) .

لكن ديدرو وقف صامدا طيلة هذه التقلبات جميعا وكأنه « القلعة الحصينة » بحق ، وبفضل جهوده ظهر المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة في عام ١٧٦٥ ، وفي عام ١٧٧٢ تمت المجلدات الاحدى عشرة الخاصة بالصور ، وهي المجلدات التي لا غنى عنها للموسوعة . وقد كان هذا البيان المعبر عن حركة « الفلاسفة » - رغم حذفه وتناقضاته - أبداع تمجيد للعقل ولقوة الذهن البشرى انتجته فرنسا في عصر التنوير . وبهذا تحقق الى حد كبير مقصد ديدرو الذي أعلن عنه ، وهو « تغيير طرائق التفكير السائدة » .

موسى بن ميمون : (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، يهودى أسباني ، ويعد من أبرز المفكرين اليهود في العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلسفة اليونانية - وخاصة الفلسفة الأرسطية - ومن الدين اليهودى الموحد . ولم يقتصر تأثير كتاباته تأثيرا عظيما على زملائه في الدين الذين لا يخرجون على الاجماع ، بل أثرت كذلك على فلاسفة خرجوا على العرف الدينى من أمثال سبينوزا ، وعلى فلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل توما الاكوينى . وأشهر كتبه « دلالة الحائرين » ، وفيه يحاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والعلوم اليونانية من جهة ، وبين حرفية الحقيقة كما وردت في العهد القديم من جهة أخرى . ويعتمد في هذه المحاولة اعتمادا كبيرا على الفلاسفة العرب من أمثال

ما فيها من اقرار صريح بالعقيدة الدينية ؛ ففي مقالة بعنوان « قلنسوة » على سبيل المثال ، يأسف الكاتب لانعدام « الفلسفة الصحيحة » في الأديرة؛ وفي مقالة بعنوان « موسوعة » ترد عبارة ناعمة الملمس يقول كاتبها فيها ان السوربون لم تسهم في ميدان المعرفة الا باللاهوت والتاريخ المقدس وتاريخ الحرافات . فلا بد للمرء اذن من أن يقرأ ما بين السطور ، وأن يتابع الاحالات الداخلية ليتبين الى أى حد بلغ الشك بهؤلاء الفلاسفة العقلين في حقائق الدين ؛ فهذه الحقائق لا يمكن أن تثبت أمام قوانين البرهان التي قررها ديدرو في مقالته التي عنوانها « الحمل الأسقوذى » . ولقد كانت هذه الموسوعة منذ البداية مشارا للشبهات ، واشتبكت في حياتها - التي تقلبت عليها صنوف الأحداث - في صراع مع اليسوعيين ، والجانسينيين ، والسوربون ، والبابا ، والبرلمان ، وفريق المتمسكين بالدين في البلاط ، والأعداء الحصوصيين . فكان أن صودرت لأول مرة عام ١٧٥٢ بسبب دسيسة من اليسوعيين قبل أى سبب آخر ، ثم صودرت مرة ثانية في عام ١٧٥٩ وكان سبب ذلك الى حد كبير هو ما أثير من ضجة ضد ما في كتاب « فى الروح » من نزعة مادية ، وكان هذا الكتاب من تأليف هلفيتيوس الذى كان صديقا لفلاسفة الموسوعة ، وإن لم يسهم فى تحريرها . فقد زعم المدعى العام أن هذا المؤلف هو لباب مذهب « الفلاسفة » ، وقضى باحراق الكتاب ؛ وكان من جراء المصير الذى لقيه هذا الكتاب أن صودرت الموسوعة للمرة الثانية ، لكن تحريمها لم يدم فى أى من المرتين لمدة طويلة ، واستمر العمل فيها رغم ما يواجهها من عداء . وفى عام ١٧٥٧ نشر محام يدعى مورو كتيباً أطلق فيه على « الفلاسفة » اسم « كاكواك » Cacouacs وهى تسمية قصد بها التحقير فكانت تسبب لهم ضيقا شديدا . وفى عام ١٧٦٠ شهر باليسو « بالفلاسفة » وخاصة ديدرو وروسو فى الكوميديا التي ألفها بهذا العنوان . وكان هناك أعداء

وضعه من هذه الناحية فى مقابل العلوم الخاصة
المنوعة التى يدرس كل منها جزءا واحدا فحسب ،
أو ناحية من نواحي الوجود . ووصفه أيضا بأنه
دراسة «الجوهر» ، وهى عبارة تحتل مكانة رئيسية
فى مؤلفات معظم الميتافيزيقيين الكبار الذين
جاءوا فى أعقابه ؛ وقد أعلن أرسطو أن الجوهر
هو ما وجد منذ البداية ، وأنه سابق على سائر
الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب ، بل
من حيث التفسير والمعرفة كذلك ؛ أى أن تفسير
أى شيء آخر يتطلب فكرة الجوهر ، ومعرفة أى
شيء آخر تقتضى معرفة الجوهر ، وأن وجود أى
شيء آخر يتوقف على وجود الجوهر . وهكذا ينظر
أرسطو الى الميتافيزيقا باعتبارها دراسة فريدة
شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة
والتفسير جميعا ؛ وسيوضح على الفور أن
التحديدات المختلفة لماهية الجوهر - أى ما يتصف
بهذه الصفة الأساسية - سوف تتمخض عن
مذاهب متباينة من الميتافيزيقا .

فاذا وضعنا الى جانب تفسير أرسطو
لموضوعه كلمات الميتافيزيقي الانجليزى ف . ه .
برادلى ، لاحظنا عنصرا مختلفا فى التعريف ، اذ
يقول برادلى : « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا
باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل
الظاهر المحض ، أو دراسة المبادئ الأولى أو
الحقائق النهائية ؛ أو أن نفهمها على أنها الجهود
الذى يبذل للاحاطة بالكون ، لا على أنه أجزاء
أو قطع متفرقة ، بل على أنه كل بطريقة ما » .
وايراد عبارة المبادئ الأولى والمقابلة مع
« الدراسات الجزئية » ، أفكار أرسطية ، غير أن
التأكيد على معرفة حقيقة الواقع « فى مقابل
الظاهر المحض » هو العنصر الإضافى .

وثمة تحول للتأكيد أكثر اثارا للانتباه حين
ننتقل الى الميتافيزيقيين النقديين العظمين هيوم
وكانت ؛ فقد أكد كانت قبل كل شيء الطابع
اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها

ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود ، وابن
رشد الذى استقى منه فكرته عن هوية الماهية
والوجود فى الله . ويمالج ابن ميمون كلا من
الفلسفة واللاهوت المستند الى الوحي على أنهما
مختلفان من حيث الطبيعة ، لكن أحدهما يكمل
الآخر ؛ وواجب الفلسفة أن تؤكد عقليا حقائق
الدين ، وتفنن النظريات التى يبدو أنها تناقض
الوحي .

هوناد : انظر لينتز .

ميتافيزيقا : هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى
يدعى أعظم الادعاءات ، ويتعرض لأعظم الشكوك ؛
وبينما تجاهر بأن هدفها هو الوصول الى الحقائق
العميقة عن كل شيء ، يعتقد البعض أحيانا أنها
لا تتمخض الا عن لغو غامض عن لا شيء . وليس
هذا الوضع المزدوج هو اقل سمات الميتافيزيقا
التي تتطلب تفسيراً .

وقد يكون من المستحسن أن نستعرض أولا
عددا من الأوصاف للموضوع ، الأوصاف التى
وضعها بعض الفلاسفة من الميتافيزيقيين أنفسهم
أو من نقاد الميتافيزيقا أو من كليهما ؛ ومن تلك
الأوصاف قد نجمع قائمة بالصفات المميزة التى
قد نتوقع أن نجد كلا منها فى بعض الأمثلة من
الميتافيزيقا ، والتى قد نجد بعضها الآخر فى كل
ضروب الميتافيزيقا . وستكون مهمتنا عندئذ أن
نفسر كيف ارتبطت هذه الصفات المميزة ، وأن
نحدد - على قدر الامكان - ما هو رئيسى من هذه
الصفات ، وربما استطعنا أن نميز ضروبا مختلفة
من الميتافيزيقا .

ان اسم الموضوع الذى نبحثه هو الاسم الذى
اطلقه المدرسيون على بحث لأرسطو ، وقد وصف
أرسطو موضوع بحثه بعدة طرائق مختلفة كان
يراهما جميعا متساوية ؛ فقد سماه دراسة المبادئ
الأولى للأشياء ، وقال عنه انه علم الوجود عامة ،
أو علم « الوجود من حيث هو كذلك » ، وبذلك

على السواء ؛ أما منهجها فكان قبليا ، أى استخدام العقل الخالص وحده ، وأما موضوع دراستها فهو موضوع مفارق ؛ فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة ، إذ تريد الوصول الى نتائج عن أشياء تتجاوز حدود الخبرة ، ووفقا لمبادئ لم تقررها الخبرة . وهكذا تصبح المنازعات الناجمة ولا حصر لها ، « وميدان القتال بين تلك المنازعات التى لا حصر لها هو ما يسمى بالميتافيزيقا » . واستخلص كانت أنه ينبغي أن نحول نور العقل على العقل نفسه ، وأن نأخذ على عاتقنا مهمة الفحص النقدي للعقل الخالص لكي نحدد ما تقدر وما لا تقدر عليه ؛ وواجب الميتافيزيقا الأول - وربما الواجب الوحيد - هو أن نحدد حدودها الخاصة . وكانت يردد هنا - وإن يكن ذلك فى صورة أكثر تعينا - ما أوحى به هيوم بأنه ينبغي علينا « أن نبحث جادين فى طبيعة العقل الانساني ، وأن نبين - نتيجة للتحليل الدقيق لقواه وقدرته - أنه ليس ملائما بحال من الأحوال لبحث مثل تلك الموضوعات النائية المستغلة » . ووصف هيوم هذا البحث بأنه « تحصيل الميتافيزيقا الحقبة بشئ من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة » .

وليس الصورة المركبة التى نخرج بها من هذه الأوصاف صورة واضحة تمام الوضوح ؛ (١) فالميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ؛ (٢) وهى دراسة للواقع من حيث انه يقابل الظاهر المحض ؛ (٣) وموضوعها هو - أو قد كان - ما يتجاوز الخبرة ؛ (٤) وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الانسانية ، أو هكذا ينبغي أن تكون ؛ (٥) ومنهجها « قبلى » أكثر من أن يكون تجريبيًا ، أو هكذا كان ؛ (٦) وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها تفكر فى العالم ، وتغيرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جديدة فى الكلام . ان قائمة الصفات المميزة متناثرة وقد يبدو أنها تخلو من كل اتساق ؛ وربما استطعنا - قبل أن نربط بين هذه القائمة وبين الأمثلة الفعلية من الميتافيزيقا - أن نتعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض فقراتها ؛ فمن الممكن مثلا فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نفسر مذهب ميتافيزيقيا ما على أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا ، ودعوة للنظر الى العالم على نحو جديد ، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقى عامة على أنه مجرد اقتراح ، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة ، لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر . وإذا بدأ الميتافيزيقى من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل الى التقابل السابق بعينه (٢) إذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله انه هو وحده الذى يوجد حقيقة ، وإن كل ما عداه ظاهر ؛ فلو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى ، لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على ما يتجاوز التجربة ، فانه ينبغي أن يكون المنهج لاتجريبيا (٥) . ومن الواضح أنه أصعب علينا أن نربط

وهناك تفسير بعينه حديث للميتافيزيقا لا يبدو بحال من الأحوال أنه يرتبط ارتباطا واضحا بما سبقه من تفسيرات ؛ إذ يصف وؤدم القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير ، أو من المفارقة الحادة التى تستعمل اللغة بطريقة جديدة لكي تجعلنا ننتبه الى الاختلافات والمتشابهات التى تحجبها طرائقنا المألوفة فى الكلام . وهناك فتجنشتين أيضا الذى يقارن الراى الميتافيزيقى بابتكار نوع جديد للأغنية . والفكرة المشتركة بينهما - أعنى وؤدم وفتجنشتين - هى أنه من الصفات المميزة للميتافيزيقى أن يقترح للاستعمال - أو أن يقدم للتأمل - تحولا فى أفكارنا ، ومراجعة لمفاهيمنا ، وطريقة جديدة للنظر الى العالم .

بين (٤) توصيات هيوم وكانت وكثير من هذه الصفات المميزة ؛ ولكن هناك على الأقل ارتباط سهل بين فحص الجهاز العقلي في الكائنات الانسانية وبين جزء من رقم (١) ، ألا وهو تحديد ما هو جوهرى فى نظام المعرفة والتفسير .

والآن ، جاء دور مقارنة هذه القائمة من الصفات المميزة بمذاهب الميتافيزيقا الفعلية ؛ فمن المؤكد حقا أن معظم الميتافيزيقيين الكبار قد اقترحوا صورا للعالم منقحة تنقيحا أساسيا ؛ صورا جريئة شاملة ، وقد تبعت على الدهشة فى كثير من الأحيان ؛ كما أن الغالبية العظمى منهم قد أفردت مكانا رئيسيا فى الصور لعدد قليل من المفاهيم الأساسية ، أو لبعض أنماط مفضلة على وجه الخصوص من الكائنات خلعت عليها لقب « جوهر » . ومن الحق أيضا أن اختيار المفاهيم الرئيسية والكائنات ، وكذلك صورة العالم الناشئة عن ذلك ، قد تباينت تباينا عظيما من ميتافيزيقى الى ميتافيزيقى آخر ، بل لقد خلع « الجوهر » أحيانا من عرشه لتحل محله فكرة الصيرورة مثلا . وكان الاختيار بين الكائنات المرشحة للقيام بدور الجوهر واسعا ؛ فالى جانب الله ، وهو الجوهر الالهى الذى يحتل مكانا فى أغلب المذاهب ، عرف ديكارت نمطين من الجواهر : المادة والعقول ، أما باوكلى فقد عرف جوهر واحد هو العقول أو الأرواح ؛ (وافترض) ليمتق طائفة من الكائنات (المونادات أو الجواهر الروحية) التى وإن يكن كل واحد منها لامكانيا ولا زمانيا ، فانه نموذج - على نحو ما - للكون كله . ولم يعترف سبينوزا بغير جوهر واحد شامل هو الله أو الطبيعة اللامتناهية السرمدية ، وما العقل والمادة سوى وجهين فحسب من هذا الجوهر . وكان كانت ينظر الى الجوهر باعتباره منتما الى عالم خبرتنا المألوفة ، ولكنه وضع « الحقيقة » نفسها خارج العالم باعتبارها شيئا لا سبيل الى معرفته على الاطلاق . أما هيوم فعلى الرغم من ميله الى الاستخفاف بفكرة الجوهر بأكملها ، الا

انه يعتقد أنه لو كان ثمة ما يستحق هذا اللقب لكونه قادرا على الوجود المستقل ولأنه جوهرى فى نظام المعرفة ، فهو الانطباعات الحسية الجزئية ، وصور تلك الانطباعات فى الخيال . ولا مناص اذن من البحث فى أسباب هذا التباين ، كما أنه من المحال ألا نقرر أنها تعكس - فى جزء منها - التغيرات التاريخية التى تطرأ على الموقف العقلى العام كلما تقدم الفكر الانسانى أو تطور فى مجالات بعينها مختلفة ، كما تعكس - فى جزء آخر منها - تنوعات فردية فى اهتمامات الميتافيزيقيين المختلفين وفى مواقفهم وتفضيلاتهم . وهذه الاهتمامات والتفضيلات ، وتلك الألوان من التقدم والتطور تجتمع بصورة درامية فى « لوحات » كونية ، وتصب فى قالب أسطورى مجرد أشد التجريد بحيث لا يحكمه فحص نقدى لنوع التفكير المستخدم كما لاحظ هيوم وكانت . ويمكن توضيح هذه النقطة بحالة ديكارت ، فقد كان اهتمامه الرئيسى منصبا على تطوير العلم ، وكانت لديه أفكار واضحة جدا عن الاتجاه السليم لهذا التطوير ؛ وكان يبدو له أن الرياضة - وخاصة الهندسة - هى التى تمثل نموذج المنهج العلمى ، وكان يعتقد أن المنهج الأساسى فى العلم هو منهج الهندسة الاستنباطية الذى كان يتصوره استدلالا عقليا دقيقا من بديهيات واضحة بذاتها ، كما كان يعتقد أن موضوع العلوم الطبيعية جميعا هو أساسا كموضوع الهندسة ، وبالتالي فإن الصفات المميزة الوحيدة الهامة للأشياء فى العالم المادى - من وجهة نظر العلم عامة - هى الصفات المكانية التى تدرسها الهندسة . وليس اعتناق تلك العقائد هو ما يجعل ديكارت ميتافيزيقيا ، وإنما يجعله كذلك التعبير الدرامى الذى تساق فيه ، وأعنى به نظرياته عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة والوجود . فهو يقدم لنا صورة عن عالم لا يحتوى من الحقائق - فيما عدا الله - غير جوهر مادى بحث ليس له من الصفات غير الصفات المكانية ، وجواهر مفكرة خالصة يتألف وجودها

أساسا في قدرتها على ادراك بديهيات واضحة بذاتها ، ونتائجها المستنبطة منها . وليست المعرفة شيئا آخر سوى نتائج ممارسة هذه القدرة ؛ أما كل ما نطلق عليه عادة اسم الحقيقة أو المعرفة ، فإن ديكارت يحط من شأنه ويضعه في مرتبة أدنى . وهذه المراجعة الشاملة لنظرتنا العادية الى الأشياء تخلق بالطبع مشكلات وتدعو الى تفسيرات وتكيفات جديدة ؛ وهكذا يعلمنا ديكارت - من ناحية - أن ليس لدينا مبرر يدعونا الى الاعتقاد في وجود الأشياء المادية الا عن طريق الثقة بصدق الله وحده ، وأن اعتقادنا فيما هو كاذب لا يأتي - من ناحية أخرى - الا عن طريق ارادتنا .

وقد حدث المرة بعد المرة في تاريخ هذا الموضوع أن اهتماما كهذا بتقدم ما قد تحقق ، أو ما من المأمول أن يتحقق ، في فرع خاص من فروع الفكر ، قد وجد تعبيرا عنه في رؤية جديدة - على مثل هذه الجراة - لطبيعة العالم . فلم تكن الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها هي التي ألهمت الميتافيزيقا ، بل التاريخ وعلم الحياة والمنطق الصوري أيضا ؛ فالتطورات التي كانت قد حدثت في دراسة التاريخ تكمن وراء مذهب هيكل ، كما يمكن أن نرى ميتافيزيقا النزعة الذرية المنطقية - في شطر منها - تعبيرا عن ارتياح عميق للتقدم الذي أحرزه المنطق الصوري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وليس الاهتمام بالعلوم النظرية وحدها هو الذي يغذى الدافع الى المراجعة الميتافيزيقية ، فقد تبحت الأديان والأخلاقيات عن التأييد الميتافيزيقي وقد تجدد ، وقد تندمج عناصر متباينة الأنواع في مذهب واحد ، كما هي الحال بالنسبة لمذهب سبينوزا الذي يعبر عن موقف علمي كامل وأخلاقي عميق في آن واحد .

ويتطلب هيوم وكانت ، ذلكما الميتافيزيقيان

النقديان ، انتباها خاصا منفصلا ؛ فقد بين كانت أن الميتافيزيقي يستخدم بالضرورة مفاهيم لها تطبيقها في خبرتنا العادية أو أنها مشتقة على الأقل من مفاهيم مستخدمة على هذا النحو ، غير أن استعمال الميتافيزيقي الخاص لهذه المفاهيم يتجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو يتجاوزها . ولم يكن مثل هذا التوسع في استعمال تلك المفاهيم - ذلك الاستعمال الذي هو أبعد ما يكون عن أن يجعل معرفتنا تمتد وراء حدود الخبرة - مشروعاً على الإطلاق ، وكانت النتائج التي يتمخض عنها خاوية لا معنى لها . ويعتقد كانت أن المهمة الايجابية للميتافيزيقا هي أن تبين كيف أن أكثر المدركات العقلية عمومية وجوهرية ، أعني المدركات التي نستخدمها ، انما تترابط فيما بينها لتؤلف اطاراً منظماً للأفكار والمبادئ ، اطاراً يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التي نملكها في واقع الأمر . أما المهمة السلبية للميتافيزيقا فهي أن تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للاغراء الميتافيزيقي الذي يدفعنا الى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها ، وكيف أنه من المحتوم علينا أيضا أن تأتي نتائج الاستسلام لهذا الاغراء خاوية . وفي هذه النقطة نجد لدى كانت روايب من ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي أعلن أنه محال ؛ ذلك أن كانت كان يرى في اطار الأفكار الذي من واجبات الميتافيزيقا الايجابية أن توضحه ، اطاراً للأشياء كما تظهر لكائنات لها تركيبنا الادراكي فحسب ، لا اطاراً للأشياء كما هي في ذاتها . أما ما هو حقيقي في نهاية الأمر ، فمن المحال معرفته من حيث المبدأ ؛ على أن هذا الحقيقى الذي لا تبلغه المعرفة ، قد كان له دور أكثر ايجابية حين اهتم كانت بأن يضمن للأخلاق أساساً

العام لتفكيرنا على العالم ، وكان كلاهما يكتب معظم الوقت بمصطلح يذكرنا بعلم النفس التجريبي أكثر مما يذكرنا بالبحث في المدركات العقلية وشروط استخدامها . بيد أننا نستطيع أن نجد وراء مصطلح كانت النفس مخططا يصف به التركيب العام لآطار مدركاتنا العقلية ، أكثر اتساقا من الوصف الذي نجده عند هيوم أو عند التجريبيين المتأخرين الذين كتبوا متأثرين بهيوم وإن نبذوا الكثير من أفكاره في علم النفس . وما برحت الانتقادات التي وجهها كل من هيوم وكانت للاستخدام الميتافيزيقي للمدركات العقلية دون نظر إلى شروط استخدامها التجريبي ، ما برحت هذه الانتقادات قائمة ؛ غير أن إسهام كانت في الجانب النقدي والإيجابي على السواء ، مازال أكثر فعالية من إسهام هيوم ؛ إذ أنه على الرغم من أن تلك الانتقادات قد عبرت عنها فيما بعد مدرسة الوضعيين المناطقة - الذين يعدون ورثة هيوم أكثر منهم ورثة كانت - تعبيرا صارخا وفي أشد أشكالها تطرقا ، على الرغم من ذلك فإن مفعول هذا التعبير لم يكن كبيرا بسبب ضعف الميتافيزيقي التجريبي المرتبطة به وقصورها .

ولقد أصبحت نظرية استحالة قيام الميتافيزيقي من السنن المتبعة في جزء كبير من العالم الفلسفي في هذا القرن ، كما صارت صفة « ميتافيزيقي » من النعوت التي تطلق للزراية والتحقيق . وينبغي أن نوضح الآن بعض أسباب هذا الانحطاط في القيمة؛ فالتحريفات التي تصيب المدركات العقلية ، وعدم الاتساق في المذاهب الذي يبيده التحليل ، والأساطير المجردة التي تتظاهر بأنها الواقع ، والإدعاءات الضخمة والنتائج المتضاربة . . . كل هذا يبدو للكثيرين على أنه ماهية المغامرة الميتافيزيقيّة وسبب كاف لادانتها . كما قابل البعض بين مبالغات الميتافيزيقياء وبين رزاة منهج التحليل الفلسفي الذي يرمى إلى

ميتافيزيقيّة ، فعندئذ بدا ذلك الحق في ذاته على أنه مصدر السبلطة في أوامر الأخلاق . وكان هيوم - الذي سبق كانت في الزمان - يشاطر كانت اعتقاده بأن القول ذا الدلالة تحده شروط الخبرة الفعلية ، وأن الكثير من الميتافيزيقي التقليدية قد تخطى تلك الحدود . غير أن هيوم ورث عن لوك وبأوكلي تصورا يدعو إلى العجب من ضيقه ، وأعنى به تصوره لما يمكن أن تمدنا به الخبرة فعلا ؛ إذ كان يعتقد أن العناصر الحقيقية التي تتألف منها الخبرة هي انطباعات عابرة للحس والشعور . وليس من الممكن أن نبرر صورتنا العادية عن عالم توجد فيه الأشياء المادية والأشخاص ويتفاعل تفاعلا مستمرا ، ليس من الممكن أن نبرر هذه الصورة تبريرا معقولا على تلك الأسس ، غير أنه من الممكن تفسيرها على أنها حصيلة جهاز الترابط الذي يستخدمه الخيال ، حين تحرّكه العناصر الأولية التي منها يتألف الحس والشعور .

ومن الواضح أن كلا من هيوم وكانت كان إلى حد ما - في أثناء نقده من حيث المبدأ للميتافيزيقيين الآخرين فيما قد أقاموه من أطر فكرية يعدلون بها الصورة السائدة عن العالم - أقول إن كلا من هيوم وكانت كان في نقده ذاك يقيم أطارا فكريا يعدل به صورة العالم ؛ فنظرية كانت القائلة بأن ما لا نعرفه هو وحده الحقيقي النهائي ، وكذلك نظرية هيوم التي تذهب إلى أن الخيال هو الذي يجعلنا نعتقد في وجود الأجسام المادية ، كلتا هاتين النظريتين سواء في خروجهما على معنى الخيال والواقع والمعرفة كما يراد بهذه المفاهيم حين نستخدمها فعلا ؛ ومع ذلك فإن هذين الفيلسوفين العظميين قد أثرا - بفضل ما ينطوي عليه عملهما من جوانب نقدية وإيجابية على السواء - على الميتافيزيقيّ تأثيرا حاسما ؛ وهذا القول يصدق بصفة خاصة على كانت . وقد غنى كل من الفيلسوفين بالتركيب

توضيح مفاهيمنا توضيحا يبين ما تؤديه أداء فعليا في استخدامنا لها . ومع أن نبذ الميتافيزيقا كان أمرا طبيعيا ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك أنه ثمة ما يبرره ؛ فقد لا تكون المغالاة الميتافيزيقية جوهرية للميتافيزيقا بأكثر مما يكون الاستبداد جوهريا للحكومة ؛ وبيان أن هذا النبذ لم يكن له ما يبرره ، يتطلب شيئا من إعادة تنظيم الحقائق الموجودة لدينا .

ميز أرسطو - حين وصف موضوع بحثه - تمييزا حادا بين هذا الموضوع وبين العلوم الخاصة أو الفرعية ؛ بيد أنه لم يحدد هذا التمييز تحديدا واضحا تمام الوضوح ، إذ تضمنت هذه التفرقة أن « علم الوجود من حيث هو كذلك » أعم وأشمل من العلوم الخاصة . وكان من الواضح أن هذا العلم الأعم ليس مجرد « مجمل » للعلوم الأخرى ؛ ومع ذلك فحين ننحى العلوم الخاصة فماذا يبقى بعد ذلك موضوعا للدراسة ؟ فمن العسير أن نتجنب الانطباع بأنه لا بد أن يكون لعلم الوجود المقترح ، هذا اذا وجدت مثل هذه الدراسة على الإطلاق ، موضوع خاص به لا سبيل الى تحديده وان يكن جوهريا له ، وأنه يكمن على نحو ما وراء تلك الجوانب من الواقع الخارجى التى تدرسها العلوم الفرعية . فورا تلك الجوانب من الواقع الخارجى ، هناك « الحقيقة الخارجية » نفسها ، أى « الوجود بما هو وجود » الذى هو موضوع الميتافيزيقا . وفى هذا وحده ما يجعل ميل الميتافيزيقا نحو ما هو مفارق أمرا مفهوما ، فاذا لم نجد مزيدا من التوضيح لطبيعة المغامرة الميتافيزيقية ، فمن المعتم أن تظهر على أنها تحسسات يقوم بها العقل الخالص فى عالم غامض لا سبيل الى بلوغه بالطرائق العادية .

ثمة نتيجة قد تبدو محتومة أيضا ؛ فلكى نصف هذا العالم لا بد لنا من استخدام المواد الوحيدة التى بين أيدينا ، أو التى فى مقدورنا أن نجعلها فى متناول أيدينا ، ولا مناص من أن تؤخذ أو أن تصاغ هذه المواد من الجهاز الفكرى الذى نستخدمه - فى الحديث اليومى أو فى الدراسات

الفرعية - لنحقق به أغراضا أقل خلخلة من موضوعات الميتافيزيقا . فاذا أردنا أن نستخدم مثل تلك المفاهيم لوصف ذلك العالم الكائن وراء حدود العالم الحسى ، فلا بد من أن نعزلها عن شروط استخدامها العادى ، وأن ننتزع منها قوتها العادية ؛ ومع ذلك فلا بد أن « تبدو » تلك المفاهيم وكأنها تحتفظ بشيء من قوتها العادية ، والا لم يبد أننا نقول شيئا له أية دلالة على الإطلاق . وهكذا تسير الميتافيزيقا المتعالية بطريق التحريف سيرا تعتمد فيه على الانحراف بالمدركات العقلية عن معانيها الأصلية ، لكى تنتهى آخر الأمر الى لغة مجازية هى أشبه بالعملة الزائفة .

هذا ضرب من التصوير الهزلى (الكاريكاتير) لسير الميتافيزيقا حين تسير سير المستهتر، وغايتنا من تصويرها على هذا النحو هو أن نرى دلالة الثورة الكانتية رؤية أكثر وضوحا ؛ فحين أنكر كانت أن معرفة الواقع كما هو على حقيقته محالة ، فقد كان ينكر فى حقيقة الأمر أن للميتافيزيقا موضوعا خاصا بها ، أو أنه من الممكن أن يكون لها موضوع على الإطلاق . ولكنه بهذا لم يحرم الميتافيزيقى من عمل يؤديه ، إذ أن المهمة الإيجابية للميتافيزيقى ليست هى أن يفكر فى عالم خاص ، بل أن يفكر فى بنية تفكيرنا عن العالم العادى ؛ كما أنها ليست اكتساب معرفة بأشياء تتجاوز خبرتنا ، بل هى توضيح لطبيعة الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالأشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا . وهكذا تكون الميتافيزيقا دراسة أعم وأشمل حقا من أى علم خاص ، لأنها تهدف الى توضيح البنية الجوهرية العامة لكل تفكيرنا العادى والعلمى . نعم ان منهجها لاتجريبى ، لأنه يبحث فى بنية مدركاتنا العقلية التى تفترضها مقدما أبحاثنا التجريبية جميعا .

وقد يبدو أن هذا التصور للميتافيزيقا يختلف عن التصور الأرسطى ؛ فليس هنا إشارة الى « الوجود من حيث هو كذلك » ، أو الى ما هو

العقلي ، مضطر الى افتراض وجود التركيب الاساسى للجهاز العقلي باعتباره كلا واحدا ، هذا دون أن يكشف عنه الستر ؛ مع أن هذا التركيب العام بالذات هو ما يود الميتافيزيقي أن يفهمه . أما الارتباطات والعلاقات المتبادلة التى يريد اظهارها من خفائها ، فانها تكمن تحت سطح الظواهر اللغوية ، وهى لا تكمن بعيدا جدا عن السطح بحيث لا يمكن البحث عنها والتعرف عليها ؛ غير أن البحث عنها والتعرف عليها يتطلب رؤية أوسع نطاقا من الرؤية التى تلاثم الانتباه لظواهر السطح وحدها .

ولقد رأينا أن كثيرين من الميتافيزيقيين التقليديين لم يقنعوا بوصف التركيب العقلي لتفكيرنا عن العالم فى أكثر جوانبه عمومية واساسية ؛ بل انهم أرادوا أن يستبدلوا به تركيبا منقحا يرمز - على نحو ما - الى اهتماماتهم العقلية ومواقفهم الخاصة ؛ وكانهم لكى يسجلوا احساسهم بأهمية تغيير بعينه فى اتجاه الفكر ، يبالغون فى المدى الذى بلغه التغيير والنتائج التى أحدثها ؛ وكأنه لابد أن نغير نظرنا « كلها » الى العالم تغييرا مؤقتا على أقل تقدير ، وذلك لكى نلاثم بين هذه النظرة وبين رؤية جديدة طرأت على جانب واحد من جوانب العالم . نعم ربما كانت هناك ضرورة تاريخية بعينها حتمت ذلك ، وليس غريبا أن يبدو هذا الجانب من الميتافيزيقا لبعض النقاد ذوى العقلية التاريخية ، على أنه الجانب الوحيد . وقد رأينا من الأسباب ما يدعونا الى الظن بأن هذه النظرة خاطئة ، ذلك أن أكثر مفاهيم التفكير ومقولاته أساسية ليست هى المفاهيم والمقولات التى تطرأ عليها تغيرات حاسمة نتيجة لما تحوزه العلوم من ضروب التقدم ، أو لما ينتاب المعيشة الاجتماعية من تحولات . وبحث هذا اللباب الرئيسى للفكر يزود الميتافيزيقا بموضوع دائم ، بيد أنه من الخطأ - من الناحية المضادة - افتراض أن المهام الرئيسية فى الميتافيزيقا يمكن

سابق فى نظام الوجود . غير أن هذا الاختلاف ظاهرى فحسب ؛ ولو أننا بحثنا فى المقولات الجوهرية للفكر الانسانى ، وفى الارتباطات القائمة بينها ، وفى اعتماد بعضها على البعض الآخر ، فأننا ملزمون حينئذ بالبحث فى العلاقات القائمة بين الأنماط المتعددة من الوجود التى نقبلها فى مجموعة تصوراتنا العقلية . وفى هذه الحالة لن تنبذ فكرة الأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) ، بل سوف يعطى لها ببساطة معنى أوضح ؛ وانما التى نبذت هى فكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها موضوعا يمكننا للبحث ؛ ولم يرفض التصور الارسطى ، بل أنقذ من الانحراف .

وقد يقال ان أهداف الميتافيزيقا - اذا ما فهمت على هذا النحو - لا تختلف عن التحليل الفلسفى عامة ، ذلك التحليل الذى يرمى هو أيضا الى بحث المهمة الفعلية التى تؤديها مفاهيمنا؛ أو ان الاختلاف ، على أكثر تقدير ، سيكون اختلافا فى سعة المجال والعمومية . بيد أن هذا الاختلاف على جانب من الأهمية لأنه يجر فى أذباله اختلافا آخر ، هو الاختلاف فى المنهج ؛ فحينما يقترح الفيلسوف التحليل أن يفحص مفهوما بعينه ، وليكن الذاكرة أو العلة أو الحق ، فانه يجد أن أوثق منهج للبحث انما يكمن فى الفحص الدقيق للاستعمال الفعلى للأفعال والصفات والأسماء، ذلك الاستعمال الذى ندخل به هذا المفهوم فى حديثنا . ولمثل هذا الفحص قوة عظيمة فى الكشف عن التعقيدات التى تحيط بهذا المفهوم ، وتعدد الظواهر التى يشملها ، وارتباطه - الى حد بعينه - بالمفاهيم الأخرى . وقد تكون النتائج التى نتوصل اليها عن هذا الطريق ملائمة تمام الملائمة لأغراض تحليل ينحصر فى نطاق محدود ، ويأخذ أمورا كثيرة على أنها مسلمات دون أن يكون فى ذلك خروج عما هو جائز له ، كما أن تلك النتائج تزودنا بمصحح لا غنى عنه للتحريفات التصورية التى تتعرض الميتافيزيقا للوقوع فيها . غير أن هذا المنهج الخاص بالقاء الضوء على أعمال جزء بعينه من جهازنا

أن تتحقق مرة وإلى الأبد ، ثم ينظر الى الموضوع باعتباره منتهيا ؛ لأنه حتى وان لم يكن موضوع الميتافيزيقا الرئيسى يتغير تفسيراً ذا دلالة ، فان المصطلح والحاجات ومواضع الاهتمام فيما تتناول الميتافيزيقا بالتوضيح تتباين من عصر الى عصر بل من فيلسوف الى آخر . فالحقائق القديمة يعاد تقريرها بمصطلح جديد ، وبعض الأجزاء فى الصورة تستدعى توضيحا من حين الى آخر استدعاء قد يتفاوت قوة وضعفا ؛ فالتوضيح الميتافيزيقي لا يستطيع أن يصل الى شكل نهائى كامل . على أن ذلك لا يعنى أن ذلك أمر مستحيل ، فمن ضروب التصوير (الميتافيزيقي للعالم) ماهو أقل تحريفا للأصل من سواء ؛ لا بل انك لتجد أنه حتى ضروب التصوير التى تشتمل على أبشع صنوف التحريف فى الصورة فى اجمالها - رغم ذلك - لا تعدم أن الصورة لنا جانبا من جوانب الأصل تصويرا على درجة من الوضوح تلفت النظر .

ميزس • وتشامارد فون : (١٨٨٣ - ١٩٥٣) ، ظل شريكا بارزا للوضعيين المناطقة الذين ينتمون الى جماعة فيينا حتى التجأ الى الولايات المتحدة الأمريكية هاربا من الهتلرية . كتب عام ١٩٣٩ عرضا عاما للوضعية (ظهر بالانجليزية عام ١٩٥١ تحت عنوان « الوضعية ») ، غير أن شهرته جاءت من أنه بحث نظرية الاحتمال بحثا نظريا . وكتابه الرئيسى فى ميدان الاحتمال هو كتابه الذى نشره عام ١٩٢٨ تحت عنوان « احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة » ، والذى نشر بالانجليزية تحت هذا العنوان نفسه عام ١٩٣٩ . وادعى فون ميزس أنه وضع تعريفا علميا للاحتمال لكي يحل محل تصوراتنا الغامضة فى تفكيرنا اليومي ، ولم يزعم أنه يحل تصوراتنا العادى عن الاحتمال . وقد عرف الاحتمال بأنه القيمة المحددة لتكرار وقوع حادثة ما داخل مجموعة ؛ والمجموعة فئة كبيرة لا محددة يرجع اليها ويقع أعضاؤها فى ترتيب عشوائى ؛ أى أنها فئة للتنبؤ بسمة بعينها ،

وبغير أعضاء هذه الفئة لا يمكن أن يقوم أى نظام للمراهنة ؛ فأن تقول ان احتمال ظهور وجه العملة الذى يحمل الراس هو $\frac{1}{2}$ معناه القول بأن القيمة المحددة للكسر الذى ينتج عن قسمة عدد الرؤوس على عدد الرميات كلها هى ١ الى ٢ . وسلسلة الرميات هى التى تؤلف المجموعة . وقد كان فون ميزس قادرا على بيان أن بديهيات الاحتمال الرياضى تنتج كتحصيل حاصل عن هذا التعريف ، الذى هوجم على أية حال ، وخاصة لاستخدامه فكرة التكرار المحدد خارج الرياضة البحتة . كما اعترض آخرون على فون ميزس لكونه لم يسمح بأى معنى للجمل الاحتمالية التى لا تأتى على شاكلة هذه الصورة : « احتمال الحادثة ح داخل المجموعة ك هو م » .

مينونج ، الكسيوس : (١٨٥٣ - ١٩٢٠) ، فيلسوف نمسوى ، طور علم النفس القصدى الذى وضعه برنتانو ، وأثرت نزعتة الواقعية تأثيرا عظيما فى راسل ومور وغيرهما من الواقعيين البريطانيين والأمريكيين . أنفق مينونج معظم حياته أستاذا بجامعة جراتس ، ومؤلفاته الرئيسية هى : « دراسات عن هيوم » (١٨٧٧) ، (١٨٨٢) ؛ « أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة » (١٩٨٤) ؛ « عن الافتراضات » (١٩٠٢) ؛ « عن الامكان والاحتمال » (١٩١٥) ؛ « عن الانفعال حين يكون مشيرا الى معنى » (١٩١٧) ؛ « عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة » (١٩٢٣) . ويستوعب كتاب فندلى « نظرية مينونج عن الأشياء » كثيرا من المواد السابقة بالنسبة للقارىء الانجليزى .

ويضرب علم النفس عند مينونج بجذوره فى علم النفس عند برنتانو ؛ فهو يفترض أن التوجه نحو الأشياء هو الصفة المميزة لما هو عقلى . على أن تحليل الحالات العقلية يتعقد بالفرقة بين « عنصرين » فى تلك الحالات : (١) « عنصر - الفعل » (وهو لا يحمل أى معنى من معانى

الى أشياء مختلفة من مرتبة أعلى تقوم على موضوعات الإدراك الحسى السلبى ، فمثلا قد يكون جميع بعينه أو نموذج بعينه « موضوعيا » ، ومع ذلك فليس هو شيئا مما تتلقى عنه حاسة البصر ما يؤثر فيها . ومثل هذه الأشياء المدعمة يقول عنها مينونج انها قائمة قياما ضمنيا أو انها ذات وجود ضمنى ، ولا يقول عنها انها ذات وجود فعلى ؛ ولقد أخذ مور ورسل هذا الاستعمال للوجود الضمنى عن مينونج . وكذلك يعتقد مينونج أن « ما » نحكم عليه و « ما » نفترضه عبارة عن موضوع ذى تركيب خاص يسميه « بالموضوعى » ؛ وهو يتطلب أشياء أخرى لتكون له بمثابة المادة ، ولا يمكن أن يقال عنه انه ذو وجود فعلى ، ولكن يجوز أن يكون « واقعة » أو لا يكون . و « الموضوعيات » هي « القضايا » عند رسل ومور ؛ ويتم التعبير عنها بجملة كاملة أو عبارة تبدأ ب « ان » ، مثل : « ان قيصر قد غزا بلاد الغال » ، غير أن صفة كونها « موضوعيات » لا يتوقف على التعبير عنها أو التفكير فيها .

وتعنى أشهر نظريات مينونج (أو أكثرها شهيرا) بالموضوعات التى لا وجود لها وجودا خارجيا ، أو بالموضوعيات التى ليست وقائع . ويرى مينونج أن مثل هذه الموضوعات أو الموضوعيات هي موضوعات أو موضوعيات « حقيقية » ذات وجود مستقل عن الفكر أو التعبير؛ وأن عدم وجودها نفسه أو عدم كونها - واقعة خارجية يستلزم صفتها الموضوعية هذه ، وذلك لأن عدم وجود جبل ذهبى « يختلف » كل الاختلاف عن عدم وجود مربع مستدير ، وكون الحالة الأولى ليست واقعة خارجية يختلف عن كون الحالة الثانية ليست واقعة خارجية . بيد أن مينونج لا يعتقد - كما اعتقد رسل لفترة ما - أن الأشياء غير الموجودة وجودا خارجيا موجودة وجودا ضمنيا ، أو انها تتمتع بأى نوع من أنواع الوجود ، وكل ما ذهب اليه هو أن لها طبيعة

النشاط) ويمثل الطريقة التى تتجه بها حالة من حالات العقل نحو موضوعها ، و (ب) « عنصر - المضمون » ويعرف بأنه ما يعطى لحالة من حالات العقل اتجاهها نحو موضوع ما بدلا من موضوع آخر . فالفرق بين التفكير فى حيوان خرافى كالتنين وبين الاعتقاد فى وجوده هو فرق فى « الفعل » ، بينما الفرق بين الاعتقاد فى وجود التنين والاعتقاد فى وجود الأشباح هو فرق فى المضمون . ولا يعنى مينونج « بعنصر - المضمون » أية صورة عقلية أو تصوير تمثيلى ودع عنك أن يعنى به الشيء نفسه ، وإنما يعبر استعمال هذا اللفظ عمليا عن هذه الحقيقة وهى أن كون المضمون مضمونا « عن » شيء بعينه ، أمر ذاتى ينبثق من الحالة العقلية نفسها ، وليس هو بالطارئ الذى يضاف اليها من الخارج . ويبنى مينونج رأيه هذا على تصنيف برنتانو الثلاثى لحالات العقل الى صور تمثيلية وأحكام ومواقف عاطفية - اشتهاية؛ غير أنه يقسم الصور التمثيلية الى تلك التى تتطلب ادراكا حسيا سلبيا وتلك التى تقتضى « انتاجا ايجابيا » ، مثل أفكارنا عن العلاقات . وهو يضع أيضا الى جانب الأحكام مواقف بعينها شبيهة بالأحكام ينقصها جانب « الاقتناع » ، أى أنها « افتراضات » ؛ ويبين أهمية تلك الافتراضات فى الفن واللعب والتظاهر والخيال والفروض العلمية . . الخ ، كما يفصل بين المواقف الانفعالية والمواقف الاشتهاية التى يخلط بينها برنتانو .

وأيا كان الأمر ، فإن الاهتمام الرئيسى فى مذهب مينونج لا ينصب على علم النفس كما يتصوره ، وإنما ينصب على نظريته فى « الشيء » (الذى تشير اليه الحالة النفسية) ؛ فلو أننا سألنا أنفسنا - وفقا لمينونج - عما تحمله حالاتنا العقلية المتعددة على وجه الدقة الى العقل ، لرأينا أن الأنماط المختلفة من الحالات العقلية انما تقابل أنماطا مختلفة من الأشياء ؛ فصورنا التمثيلية المختلفة التى هي صور منتجة ، تمهد لنا السبيل للوصول

قابلية لأن توصف ، وهذه الطبيعة لا تتأثر
بظرف وجودها الخارجى أو عدم وجودها ؛
فقد نقول مثلا ان الربع المستدير ، مربع
ومستدير ، ولكننا لا نقول « بوجود » مربع
مستدير . ففى رأى مينونج اذن أن قولنا « شئ
ما هو ف » لا يعادل قولنا « يوجد شئ اسمه ف » ،
كما هى الحال عند رسل ؛ وثمة صعوبات خطيرة
تكتنف هذا الموقف ، ولكنه أدق وأكثر قابلية
للجدل من الرأى الذى ينسب عادة الى مينونج .
ويعتقد مينونج أيضا أن الأشياء التى لا يمكن أن
يقال عنها انها موجودة فى الخارج تلعب دورا على
أعظم جانب من الأهمية فى المعرفة ؛ والأشياء
المحددة تحديدا ناقصا مثل : الرجل الذى يقطن
الشقة المجاورة ، والتى تخرق قانون الثالث
المرفوع - هى مع ذلك من الوسائل التى يشير
العقل من خلالها الى أشياء موجودة متعينة تعينا
تاما . ويستغل مينونج فى نظريته للمعرفة
تصور برنتانو عن « الوضوح بالذات » ، ولكنه
يضيف الى « الوضوح بالذات » بمعناه المطلق ،
يضيف الفكرة الهامة عن البيئة الظنية التى يبرر
بها الادراك الحسى والذاكرة والاستقراء .

(ن)

نظرية المعرفة : (الاستمولوجيا) ، ثمة
مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس
بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة،
والادراك ، والتيقن ، والتخمين ، والوقوع فى
الخطأ ، والتذكر ، والتبين ، والاثبات ، والاستدلال ،
والتاكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتأمل ،
والتخيل ، ورؤية الأحلام ، وهام جرا . وكثيرا
ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ « نظرية المعرفة »
أو الاستمولوجيا ، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة
من الكلمة الاغريقية Episteme = المعرفة
أو العلم .

ويدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم
بالمعنى الذى نعد به علم الفلك علما ولا نعد التنجيم
كذلك . وثمة مشكلة نموذجية الى حد ما من هذا
النوع هى مشكلة تحليل قيام براهين قاطعة على
النظريات فى الرياضيات البحتة ، فى حين أن مثل
هذه اليقينية القابلة للبرهان لا يمكن أن يوجد
- بل ولا يمكن أن نتوقع وجوده - فى علم التاريخ
أو الطب على سبيل المثال ؛ فمن السخف - فى نظر
الرياضى - أن يظل قائما بمجرد أحكام تخمينية

ويذهب مينونج فى نظريته عن القيمة ، الى
أن المشاعر اما أن تمتزج بعنصر الفعل واما بعنصر
المضمون فى صورنا التمثيلية أو فى أحكامنا ،
لينتج عن ذلك « أربعة » أنماط من الشعور :
(١) مشاعر تتعلق بالفعل حين يشير الى شئ ،
وفىها نحب شيئا ما أو نبغضه « حسيا » دون
أن نعبأ بواقعه أو بطبيعته ؛ (ب) مشاعر تتعلق
بالمضمون حين يشير الى شئ (المشاعر الاستطبيقية)
وهى المشاعر التى لا نحفل فيها بواقع شئ ما ،
وانما نعبأ بطبيعته ؛ (ج) مشاعر تتعلق بالفعل
حين تصدر به حكما ، وفىها نهتم بواقع شئ ما
دون أن نهتم بطبيعته (المشاعر العلمية) ؛
(د) مشاعر تتعلق بالمضمون حين تصدر به حكما
وهذه هى « التقويمات » بمعناها الصحيح ، وفىها
نهتم بواقع الشئ وبطبيعته معا . ولا يعترف

شيء كائن ما كان ؟ لأنه لا يجوز لنا في المعرفة -
على خلاف الاعتقاد والظن والشعور بالطمأنينة -
أن نرتكب الأخطاء .

وعندما نتأمل الآراء المتضاربة فيما يتعلق
بما يوجد وما يحدث في العالم المحيط بنا ،
فيما يتعلق - مثلا - بالموازنة بين ارتفاع برج
كنيسة بارتفاع برج كنيسة أخرى ، أو قل فيما
يتعلق بالمواعيد التي تهجر فيها طيور الوقواق ؛
أقول عندما نتأمل تلك الآراء المتضاربة نعتقد أننا
نستطيع التفرقة بين الرأي الصواب والرأي الخطأ ؛
فليس علينا في الحالة الأولى إلا أن نقيس ارتفاع
كل من البرجين ، وليس علينا في الحالة الثانية
إلا أن نرقب المواعيد التي تصل فيها طيور الوقواق
والمواعيد التي ترحل فيها لعدد من السنوات
المتعاقبة . لكن لا مناص لنا حينئذ من أن نواجه
حقيقة واقعة هي أن ثمة أخطاء قد تحدث في
قياس ارتفاع البرجين ، بل ولقد نخطئ في سماع
صوت أول طائر من طيور الوقواق . فكيف يمكننا
أن نفصل بين القياسات المتضاربة أو بين التقارير
المتضاربة التي يقدمها لنا من يقومون بمراقبة
الطيور ؟ هنا قد نقول ان القرار النهائي - لو
أن باستطاعتنا أن نبلغ قرارا نهائيا - سيأتي عن
طريق الانطباعات الحسية التي لم تشبهها أي
فروض مزعومة أو أحكام تخمينية أو توقعات ،
أي عن طريق الاحساسات السمعية المحضة أو
الاحساسات البصرية المحضة أو الاحساسات
الدوقية المحضة التي ليس فيها بعد موضع للهفوات
أو لسوء التقدير . لعل لدينا هنا أرسخ أساس ممكن
على الإطلاق لتقييم عليه معرفتنا بالعالم المحيط بنا ؛
فالفارق بين أن نعرف شيئا ما في العالم المحيط
بنا ، وبين أن نرى مجرد رأي معرض للخطأ في هذا
الشيء هو أن المعرفة تدعمها الانطباعات الحسية
من جميع النواحي ، بينما الرأي المعرض للخطأ -
وان كانت الانطباعات الحسية هي التي أوحى به
- إلا أنها لا تدعمه إلا على نحو جزئي على أحسن

معقولة ، أو حتى بفروض على درجة عالية من
الاحتمال ؛ أما العلماء الذين يشتغلون بعلوم
أخرى ، فلا يبدو أنهم في موقف يتيح لهم أن
يتجهوا بطموحهم إلى ما هو أعلى من الدرجات
العالية من الاحتمال . على أننا نميل إلى أن نرى
أن مجموعة من الحقائق لا تعد علما حقيقيا إلا إذا
تأكد صدقها على نحو قاطع ؛ لكننا إذا حكمنا على
العلوم في ضوء هذا المعيار ، وجدنا لزاما علينا
حينئذ أن نقر بأن الفيزيكا نفسها والكيمياء ذاتها
ليستا علمين بالمعنى الحقيقي ، وهذه نتيجة تتعارض
تعارضاً شديداً مع أفكارنا المألوفة .

وبعض المشكلات الأخرى في نظرية المعرفة
لا يدور حول فكرة العلم ، ولكن حول الأفكار التي
تتعلق بما نقوم به نحن من عمليات بحث ،
واستدلال ، وإدراك ، وتذكر ، وتخيل ، وهلم جرا .
فكيف يمكنني أن أعرف على نحو يقيني ما إذا
كانت العصا المغموسة إلى نصفها في الماء منكسرة
في حقيقة الأمر أم غير منكسرة ؟ وكيف يمكنني
أن أعرف على نحو يقيني ما إذا كنت أتذكر حقا
حادثة مضت أو أن الأمر لا يبدو أنني أتخيلها
فحسب ؟ وما إذا كنت الآن يقظان أم حالما ؟
أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد
لا ينقضي ؟

ان محاولتنا الكشف عن حقائق الأشياء قد
تفشل - على نحو أو آخر من نحوين - أيا ما كانت
الأشياء التي قد نريد الكشف عنها ؛ فقد نخرج
من محاولتنا صفر اليدين ، أو أننا قد نحصل على
شيء لا نتردد في الحكم عليه بالخطأ . فقد نندحر
دون غايتنا ، أو قد نرتكب أخطاء في العد ، أو
في الحساب ، أو في الاستدلال ، أو في تقدير اتنا
البصرية للسرعات والمسافات ، أو في تعرفنا على
الأشخاص والأماكن ، أو في التذكر ؛ كما نخطئ
في الأمور التي هي أقرب إلى الأداء العملي كالتهجي
والتصويب في الرماية ومعالجة المرضى . ماذا لدينا
إذن من ضمانات تقينا من الأخطاء ؟ كيف يمكننا -
إذا كان هذا ممكنا على الإطلاق - أن نعرف أي

أخرى ، وعلى نحو غير مشروع تارة ثالثة • لكن المعرفة - على خلاف الاعتقاد والتخمين - لابد أن تكون نتاجا للاستدلالات المشروعة وغير الجزافية فحسب ؛ لكن ماذا يضمن لنا - إذا كان هناك أى شيء على الإطلاق يضمن لنا - ألا يكون فى استدلالاتها ذاتها أخطاء ؟ اذ حتى لو كانت انطباعاتنا الحسية التى نستدل منها خلوا من الهفوات ، فإن الاستدلالات التى نستمد منها من هذه الانطباعات ليست خلوا من هذه الهفوات •

لكننا لو عرفنا - بادية ذى بدء ، بطريقة أو بأخرى - بعض القوانين السببية التى ليس لها استثناء على الإطلاق بحيث إذا تلقينا سلسلة من الانطباعات الحسية من النوع الفلانى كان لابد أن تتلوها على الدوام انطباعات أخرى من النوع الفلانى ؛ أقول لو أننا عرفنا مثل تلك القوانين أصبح فى استطاعتنا فى أية حالة جزئية أن نستدل - دون أن نتعرض للخطأ - من انطباعاتنا الحسية فى اللحظة الراهنة ما يتلوها من انطباعات فى اللحظات القليلة التالية • لكننا لا نبدأ الشوط مزودين بشيء من قبيل هذه المعرفة على الإطلاق ؛ وإذا كنا نحصل نتفا من هذه المعرفة ، فإنما نحصلها بعد جهد جهيد ، بعد قدر كبير الملاحظة والتجريب. فنحن لا نعلم على أى نحو تحدث الأشياء فى جميع الأحوال أو فى بعضها إلا بأن نشاهدها أبان حدوثها ، وبأن نقارن بين ما نصل إليه من نتائج • وحتى لو علمنا على أى نحو تحدث الأشياء ، فإن القوانين والعلاقات المطردة التى نزع من أية لحظة أننا تحققنا منها هى على الدوام معرضة للتصحيح فيما بعد ، ذلك أن الطبيعة لا تخلو قط من مفاجآت ؛ فقد يحدث أحيانا ما لم نتوقعه ، وقد لا يحدث أحيانا ما توقعناه • إذن فالأمر يكاد يبدو لنا وكأن من المستحيل تماما أن نظفر بمعرفة بالعالم المحيط بنا تتجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ، لأن مثل هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة عن طريق الاستدلال ، مع أننا لاثلك - بادية

تقدير ؛ فحيث أكون مخطئا بالفعل أو حيث يحتمل أن أكون مخطئا ، فإنما أكون قد سمحت لحياى أن يقفز مستبقا ما تقتضيه المعرفة الحقة من انطباعات •

هذا التفسير الذى قدمناه للفارق بين المعرفة والرأى المعرض للخطأ ، لا يمكن تطبيقه فى مجالات الحقائق والأكاذيب المجردة المحضة كتلك الحقائق التى نجدها فى مجال الرياضة البحتة ، كلا ولا يمكن تطبيقه فى بعض الميادين الأخرى كميادين الدراسات الأخلاقية ؛ بل معرفتى برغباتى ومخاوفى وتخيلى وخواطرى الحالية لا يمكن أن تركز على دعامة مما أبصر بعينى وأتذوق بلسانى ، اذ يبدو أن الانطباعات الحسية لا تقدم الأسس الراسخة الا لمعرفة بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا فحسب ، ولمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى أبداننا أيضا •

على أن الواقعة التى نزع أننا نعرفها فى أية حالة نصادفها فى هذا الميدان ، فنزع كالمعتاد أن معرفتنا بها ليست مجرد تخمين لشيء ما أو اعتقاد فى شيء ما ، ولكننا قد استكشفنا شيئا ما أو تيقنا منه - أقول أن هذه الواقعة التى نزع أننا نعرفها إنما تتجاوز نطاق أى انطباع بصرى أو سمعى محدود بلحظته • فأننا إذا قررت أن طائر الوقواق قد وصل ، إنما اقرر ما هو أكثر من أننى فى لحظة بعينها قد سمعت صوتا من نوع بعينه ؛ فكيف يمكننا إذن أن نجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ونزع مع ذلك فى بعض الأحيان أننا نعرف ؟ الإجابة الطبيعية عن هذا السؤال هى أننا « نستدل » من الصوت الذى سمعناه مثلا نتيجة تتجاوز ذلك ، هى أن الطائر قد وصل • فمعرفةنا بالعالم المحيط بنا بالإضافة الى آرائنا التى هى مجرد معتقدات أو تخمينات فيما يتعلق بهذا العالم ، هى جميعا أكدا من النتائج المتشابكة التى استدللنا منها من انطباعاتنا الحسية على نحو مشروع تارة ، وعلى نحو جزافى تارة

ذى بدء - ضمنا يكفل لنا مثل هذه الاستدلالات ؛
 فاذا كنا نجاوز باستدلالاتنا انطباعاتنا الراهنة ،
 فليس لدينا - بادىء ذى بدء - ما يبرر لنا هذه
 المجاوزة . وحتى لو حدث أن تبين لنا أن هذه
 الاستدلالات على صواب ، فإن هذا فى حد ذاته
 لا يبرر لنا أن نقوم بنفس الاستدلال فى حالة
 أخرى مشابهة ؛ ذلك أن تخميننا موقفا قد يتلوه
 تخمين آخر موفى ، لكن ليس لدينا ما يسوغ
 لنا أن نتوقع ذلك ، مهما كنا - كالمقامرين - على
 نصيب كبسیر من اللامعقولية بحيث نؤمن بأن
 التوفيق سيظل حليفنا بصفة مستمرة .

اعتبارات من هذا القبيل قد أدت بكثير من
 المفكرين الى أن يعكسوا اتجاه البحث رأسا على
 عقب ؛ فعلى - فى نظر هؤلاء المفكرين - أن
 نجد المعرفة ، فى مقابل التخمين والرأى المعرض
 للخطأ ، حيث نجد العلوم فى أعلى ذراها ؛ فما
 يعرفه بعض الناس والذى يمكن للجميع من حيث
 المبدأ أن يعرفوه ، هو أية مجموعة من الحقائق
 التى تأكدت صحتها على نحو قاطع عن طريق
 المناهج الصارمة للعلم الحقيقى . فنحن نستطيع
 أن نجاوز نطاق التخمين والرأى المعرض للخطأ
 الى المعرفة اذا أجرينا استدلالا كما يجرى علماء
 الهندسة وعلماء الرياضة استدلالاتهم ، أى بالفكر
 الخالص الذى لم تقسده نقاء شائبة مما نتلقاه من
 الحواس ؛ ذلك أننا أينما استطعنا أن نحسب
 ونبرهن كان فى امكاننا أن نعرف ، أما حيث
 نقوم بالملاحظة والتجريب فحسب ، فليس فى
 استطاعتنا أن نعرف ؛ فليس هناك من مجموعة
 من الانطباعات الحسية يمكن أن تتيح لنا معرفة ،
 وليس فى استطاعتنا أن تكشف عن الحقائق الا
 بممارسة العقل الخالص . من هنا كان من المحال
 أن تقوم علوم تجريبية اذا فهمنا كلمة « العلم »
 فى أدق معانيها ، اذ كل ما هناك هو علوم تقوم
 على الاستدلال العقلى المحض ؛ والفلاسفة الذين
 يعتنقون هذه الوجهة من النظر يسمون بـ « الفلاسفة
 العقلين » . الا أن برنامجا كهذا يتركنا على قلق ،
 فنحن نعترض عليه بأننا حتى لو سلمنا بأن فى
 مقدورنا فى الرياضة البحتة أن نكشف من الحقائق
 ما لا يقبل التناقض ، فلا مناص مع ذلك من أن
 تكون هذه الحقائق مجردة تمام التجريد ؛ فليس
 فى وسع الهندسة البحتة أن تخبرنا بمواضع
 الأشياء أو أبعادها كما هى موجودة بالفعل فى
 العالم ، لكن مهمتها تقتصر على أن تخبرنا - مثلا
 - بأنه « اذا » كان هناك فى العالم شيء ذو أبعاد

الى هنا لم تكن نعرض - بقدر ما كنا نعيد
 من جديد - بناء نمط من التفكير كان سائدا فى
 كتابات لوك وباركلي وهيوم بصفة خاصة ؛ فلقد
 قارنا بين ادراكاتنا الحسية واستدلالاتنا المعرضة
 للخطأ ، وبين معرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم
 المحيط بنا مقارنة انتهت بنا الى نتيجة مخيبة
 لآمالنا ، هى أن هذه المعرفة تبدو فوق متناول
 أيدينا الى الأبد . فتلك الأمور ذاتها التى نلتقى بها
 فى واقع حياتنا اليومية ، والتى كثيرا ما نستشهد
 بها بوصفها أمثلة جلية لما نعرفه من أشياء
 ولا يقتصر الأمر على تخمينها أو اتخاذ رأى معرض
 للخطأ فيها - كان نعرف أن طائر الوقواق قد
 وصل الى انجلترا ، أو أن برج هذه الكنيسة أطول
 من برج تلك - أقول ان تلك الأمور ذاتها لا تكاد
 تصمد حتى تحقق لنا ما علقناه عليها من آمال ؛
 اذ يبدو أن الأساس الصلد من الانطباعات الحسية
 التى هى على مناعة من الخطأ ، لا يحتمل أن نبني
 فوقه أى بناء (من المعرفة) على مناعة من الخطأ .
 ولعل كل ما أعرفه عن طريق الادراك الحسى
 لا يعدو معرفتى بأننى فى هذه اللحظة أبصر كذا
 وكذا من الألوان ، وأشم كذا وكذا من الروائح ،
 وأسمع كذا وكذا من الأصوات ، وهذه الألوان
 التى أبصرها والأصوات التى أسمعها هى أدلة
 لا تؤتمن - هذا اذا كانت أدلة على الإطلاق - على

فبفضل تطبيقنا لما فى العلوم المجردة من يقينيات
 صورية على ما نحصل عليه (من انطباعات) عن
 طريق الابصار المحض والسمع المحض ٠٠ الخ ،
 يمكننا أولا أن نستخرج شيئا - أى شيء - من
 انطباعاتنا الحسية ، ثم يمكننا ثانيا أن نعزل
 ما يوجد وما يحدث حقا عما نفترض أنه موجود
 وحادث افتراضا غير مثبت وغير مصيب فى أغلب
 الأحوال ٠ الا أننا رغم ذلك ما نفتأ بطبيعة الحال
 نقع ضحية للآوهام والفروض المتسعة ؛ لكننا
 نعلم من حيث المبدأ كيف نراجع هذه الفروض
 وكيف نصححها ٠ اننا نعرف مناهج التحقق من
 الفروض ، والمبادئ التى يقوم عليها ما نتبعه من
 طرائق فى التحقق من صدق الفروض ، هى حقائق
 العقل الخالص المجردة وقد اتخذناها قوانين لنا
 نحقق بها الموضوعية فى بحثنا التجريبي للعالم
 المحيط بنا ٠ فالعقل الخالص لا يدلى لنا بخبر عن
 أمور الواقع ، لكنه - كما يقال - يسبغ المضاء
 على مقاييسنا الماضية ؛ ونحن حينما نجاوز مرحلة
 الاحساس المحض ، وهى مرحلة طفلية ، الى
 المرحلة التى نحاول فيها أن نتحقق من الأشياء ،
 فإننا لا نهتدى فى أبحاثنا بمثل أعلى طوباوى من
 المعرفة المعصومة من الخطأ ، بل نهتدى بطرائق
 فعالة لتمحيص الفروض ، وان لم تكن هذه الطرائق
 واضحة الصياغة فى بادىء الأمر ٠ اننا حينئذ
 نأخذ فى النظر والشعور والاصفاء على نحو
 تجريبي منهجي متشكك ؛ ولئن كنا نقع فى كثير
 من الأخطاء ، فإننا نبدا فى اتخاذ اجراءات وقائية
 لدرء الأخطار واجراءات علاجية لتقويمها ٠ وهنا
 نصبح على وعى بالتعارض بين « ما هو واقع
 حقيقى » وبين « ما هو ظاهرى » ، اذ نتمكن من
 الطرائق الفنية المعقدة للفصل بينهما ٠ هنا نأخذ
 فى استخدام أعيننا وأصابعنا ، وأذاننا بشيء من
 الفطنة ، ولا تصبح عمليات الابصار والسمع
 لدينا مازسة لحواسنا فحسب ، بل تصبح
 ممارسة لعقولنا أيضا ٠ أما فيما يتعلق بما نقع
 فيه رغم ذلك من أخطاء ادراكية كثيرة ، كإخطائنا

بعينها ، كانت له « اذن » أبعاد بعينها أخرى ٠
 والجغرافيا لا تستطيع أن تتقدم فى بحثها قيد
 أنملة بدون الهندسة ، لكن الهندسة وحدها
 لا يمكنها أن تؤكد لنا موضع تل واحد أو جزيرة
 واحدة أو حتى تؤكد لنا وجود أيهما ، واذن
 فحقائق العقل تظفر باليقين فى مقابل اغفالها
 ما يوجد وما يحدث بالفعل ، هذا اذا كان هناك
 شيء من هذا القبيل على الإطلاق ٠ وصحيح أن فى
 استطاعة العقل الخالص أن يصل الى حقائق غير
 قابلة للتناقض ، لكن حقيقة من هذه الحقائق
 العقلية لا يمكن أن تكون - أو أن تنتج - حقيقة
 من حقائق الواقع ؛ فنحن لا نستطيع أن نعرف من
 هندسة اقليدس أو من معادلات الجبر وحدها
 ما اذا كانت نظرية كوبرنيكوس الفلكية صادقة ،
 بل ولا نستطيع أن نعرف منها ما اذا كانت هناك
 نجوم على الإطلاق ٠

فاذا كانت هذه الحقائق اليقينية التى فى
 متناول أيدينا هى فى حد ذاتها فارغة من الاخبار
 عن الواقع بحيث لا يمكن أن تتيح لنا معرفة بالعالم
 كما هو واقع بالفعل ، واذا كانت الانطباعات
 الحسية فى حد ذاتها هى الفوضى بحيث لا تقدم
 لنا استدالات جذيرة بالثقة عما يوجد ويحدث
 بالفعل فى العالم الواقع - أقول فاذا كان الأمر
 على هذا النحو ، لم يكن أمامنا الا مهرب واحد
 نتقى به نتيجة محزنة هى أننا لانستطيع - فيما
 يبدو - أن نعرف نتفة واحدة مما نريد فى شغف
 شديد أن نعرفه ٠ هذا المهرب هو الطريق الذى
 اقترحه كانت ، اذ لا يكفى أن تجعل المعرفة بما
 يوجد وما يحدث أساسها ما هو صورى وبالتالى
 ما هو غير قابل للتناقض من حقائق العقل الخالص ،
 كلا ولا يكفى أن تتخذ أساسها من الانطباعات
 الحسية التى يدخل عليها تفسير فتكون بالتالى على
 مناعة من الخطأ ، ولكن ينبغى أن تتخذ المعرفة
 أساسها من كل من حقائق العقل باعتبارها مبادئ
 تنظم الانطباعات الحسية ، ومن الانطباعات الحسية
 باعتبارها المادة الخام التى تنظمها حقائق العقل ٠

الانزلاق الناشئ ؛ لكن ممكن الخطورة هو أننا قد ننزل من التفرقة الصحيحة بين ذوق عازف الكمان الموسيقى مثلا وبين مهارته اليدوية ، الى تشخيص « ذوقه » و « مهارته اليدوية » وكأنهما موظفان فى داخله كل منهما قائم بذاته ، ومن ثم نربك أنفسنا بأسئلة من قبيل : هل العلاقة بين ذوقه ومهارته هى علاقة السيد بالمسود ، أو هى علاقة الشريك بشريكه ، أو هى بالأحرى علاقة الغريم بغريمه ؟

وكثيرا ما أثرت أسئلة شبيهة بهذه الأسئلة فى ميدان نظرية المعرفة ؛ فقد تساءل الناس عما اذا كنا نتلقى المعرفة عن طريق عقولنا أم عن طريق حواسنا ، وما اذا كانت أخطاؤنا ترجع الى حواسنا أم الى خيالنا ، وكان تلك القدرات التى يمكننا أن نفرق بينها هى ذاتها فريق من الباحثين كل منهم كأنه شخص قائم بذاته ، ويدب بينهم الشجار داخل عقولنا ، ويقدمون لنا - نحن مستخدميههم - تقارير متضاربة عن العالم . لكن الواقع هو أننا نحن الأناس العاديين الذين نحاول أن نتحقق من الأشياء ، وعلى الرغم من أننا قد نتفاوت فيما بيننا - ما فى ذلك شك - من حيث الابصار والسمع والذاكرة والفطنة والقدرة على الابتكار ، وفى قدرتنا على الاحصاء وتنسيق الأفكار والتجربة وما الى ذلك ، فان هذه القدرات التى يمكن التفرقة بينها ليست هى ذاتها كائنات منفصلة تقوم بالملاحظة والتجربة والاحصاء والبحث النظرى ، أو تقوم بتقديم التقارير . ولقد نقول على سبيل التوضيح بالمجاز ان أبصارنا تنبئنا بمعلومات عن الأشياء ، وان آذاننا أو ذاكرتنا قد قدمت الينا تقارير كاذبة ، وان عقولنا قد اقنعتنا ، وان خيالنا قد ابتكر الأشياء ، بل ولقد نقول ان ضماثنا تؤنبنا ؛ لكن لا مناص لنا فى المناقشات النظرية المجادة من أن نتجنب هذه التعبيرات المشخصة المغرية .

على أن هناك نمطا آخر من التفكير نجد فى نفوسنا من الاغراء ما يدفعنا الى أن نحذيه فى

فى التقدير والتعرف ، وكأخطائنا الناتجة عن عدم التمييز بين الأشياء ، فاننا نتخذ منها موقفا سديدا فلا نرى أننا كنا بصدها صما أو عميا ، بل أننا كنا من الحمقى . فالادراك الحسى لا يستدعى الحس فحسب ، بل يستدعى الجانب العقلى أيضا ، وان لم يكن يستدعى - الا فى حالات استثنائية - عمليات استدلالية عقلية صريحة .

اننا ما نفثنا دائما عرضة لامكان الوقوع فى أخطاء ، لكن فى مقدورنا دائما امكان كشف الأخطاء وتقويمها ودرئها قبل وقوعها ؛ ذلك أن الفطنة فى حقيقتها ليست هى أن تكون معصومين من الأخطاء ، بل هى أن نعرف كيف ندرأ الأخطاء قبل وقوعها . فما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا قابل - من حيث المبدأ - لأن تعرفه مخلوقات تتمتع « بالحس » و « العقل » معا ، أى مخلوقات يمكنها أن تمحص الأمور بفطنة .

ومن المهم أن نأخذ حذرنا من ميل راسخ فىنا جميعا ، وهو أن نتصور الناس وكأنهم - كالمحلات التجارية الضخمة - مقسمون الى أقسام ؛ فترانا نميل الى التحدث عن الأشخاص كما لو كان الشخص يتألف - بطريقة أو بأخرى - من موظف أو وكيل فى داخله يسمى « عقله » ، وآخر يسمى « ذاكرته » ، وثالث يسمى « خياله » ، ورابع يسمى بصيغة الجمع « حواسه » أو بصيغة المفرد « بصره » ، « سمعه » وعلم جرا . والواقع أن باستطاعتنا أن « نميز » دون أن نجاوز الصواب هذه القدرات وغيرها من القدرات الانسانية العديدة ؛ فقد تكون ذاكرتى فى طريقها الى التلف بحكم تقدمى فى السن ، فى حين أن بصرى وسمعى مايزالان من الصلاحية كما كانا من قبل ، بل ولقد تكون قدرتى على الحساب أو الحجاج فى تحسن . والدروس والمثيرات والتمرينات التى تنمى قوى الموسيقى الناشئ تختلف كل الاختلاف عن تلك التى تنمى قوى المهندس الناشئ أو عالم الهندسة الناشئ ، أو هى تختلف بطبيعة الحال عن تلك التمرينات التى تنمى قوة السباح الناشئ أو لاعب

في المثلثات متساوية الساقين - اذا كنا نتصور شيئا من هذا القبيل على الاطلاق - انما نتصوره على نحو هو من الابهام بحيث لا تنطبق عليه تلك الشروط المحدودة التي يقتضيها تعريف اقليدس ذاته للمثلث متساوي الساقين . ومع ذلك فمن المرجح الى حد بعيد اننا نستطيع - دون ما تردد أو خطأ - أن نميز مذاق الاناناس من مذاق البرتقال والموز وتوت العليق .. الخ ، ونستطيع بازاء شكل ثلاثي ذى ابعاد بعينها أن نقرر - دون تردد أو خطأ - ما اذا كان هذا الشكل متساوي الساقين أم غير متساويهما . فنحن قد تعلمنا - ونحن نعرف الآن - مذاق الاناناس وماذا يعنيه « متساوي الساقين » دون أن يوجد « في داخل عقولنا » أى شيء نلقاه حين ننع النظر في عقولنا .

فالواقع أن التعلم هو اكتساب أو تحصيل شيء ما ؛ لكن ما نكتسبه ليس شيئا ، انما هو قدرة من قبيل القدرة على تمييز مذاق ما من غيره من المذاقات ، أو القدرة على تصنيف الأشكال الهندسية اذا عرفنا أبعادها . وحينما يريد المدرس أن يتبين ما اذا كان أحد التلاميذ قد تمكن من تحصيل فكرة « العدد الرابع » أو فكرة « الجذر التربيعي » ، فانه يختبره في بعض المشكلات الحسابية ، فاذا استطاع حل هذه المشكلات كانت لديه الفكرة ، واذا لم يستطع بعد أن يحلها لم تكن لديه الفكرة ؛ وذلك هو معنى أن يكون لدى المرء افكار .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن الكيفية التي نكتسب بها افكارنا سؤال له اجابات مختلفة الأنواع بقدر ما نكتسب من أنواع مختلفة من القدرات العقلية ؛ فنحن لا نألف مذاق الاناناس عن طريق تذوق ثمار الاناناس فحسب ، بل بتذوق كثير غيرها من أنواع الثمار أيضا بالمقارنة بين هذه المذاقات ، بل ولعلنا لا نألف مذاق الاناناس الا اذا حاولنا أيضا - وفي هذا ما فيه من الصعوبة البالغة - أن نصف بالالفاظ هذه المذاقات المختلفة،

نظرياتنا عن المعرفة ، وهو ما قد يسمى بـ « طراز الوعاء الحاوى » . فقد يكون هنالك شخص لم يتعلم بعد في وقت بعينه ماذا عساه يكون مذاق الاناناس أو ماذا عساه يعنى «متساوي الساقين»، وقد يستطيع هذا الشخص فيما بعد أن يتعلم هذه الأشياء ، تلك حقيقة لانشك فيها ، لكننا نتعرض حينئذ لاغراء يميل بنا الى أن نفترض - بناء على ذلك - أنه لابد قد حدث في الفترة التالية أن وجد في داخل هذا الشخص شيء ما يسمى بـ « فكرة مذاق الاناناس » و « الفكرة المجردة أو المعنى أو المدرك الخاص (بمتساوي الساقين) ، فكان الأمر شبيه بقصص طيور كان خاليا فيما مضى لكنه في الوقت الحاضر قد أصبح يحوى عصفورا من عصافير الكناريا ، أو أنه شبيه بمعرض للصور قد تكون فيه الآن صورة جلبت اليه حديثا وهى معلقة الآن على أحد جدرانها . ونحن اذ نستخدم طراز الحاوى هذا نميل الى أن نفترض اننا لكى نكتشف ما اذا كنا قد تعلمنا ماذا عساه يكون مذاق الاناناس أو ماذا عساه يعنى متساوي الساقين ؛ أقول اننا نميل الى أن نفترض أن فى امكاننا - بل وعلينا - أن ننع النظر فى داخل عقولنا - اذا صبح هذا التعبير - لنرى ما اذا كانت هنالك الفكرة التى حصلناها أو المعنى الذى حصلناه أم ليست (أو ليس) هنالك . الا أننا اذ نحاول أن ننع النظر فى عقولنا على هذا النحو ، نجد هذه المحاولة مخيبة لآمالنا على نحو لم يكن فى الحسبان ؛ اذ ماذا عساه يكون ذلك الشيء الداخلى الذى أبحث عنه حينما أنعم نظرى فى عقلى بحثا عن فكرة « متساوي الساقين » المجردة ؟ لا شك أن الغالبية العظمى من الناس يبصرون بأعين عقولهم أشياء من قبيل ما ألفوه من بيوت ونماذج ملونة أو غير ملونة ؛ لكن من المستحيل بطبيعة الحال أن نتصور مذاق الاناناس على الاطلاق ، بل ولا تستطيع الأغلبية العظمى من الناس أن تتذوق هذا المذاق بـ « لسان العقل » ، وان ما نتصوره اذ نفكر

ونحن لا نحصل فكرتي « العدد المربع » و « الجذر التربيعي » الا حينما نتعلم - وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم - كيف نضرب الأعداد في نفسها ونستخرج ما هو العدد - ان كان هناك مثل هذا العدد - الذي اذا ضرب في نفسه انتج عددا بعينه . وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التي نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الحلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكنة » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « الثنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك . والنظرية التي ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هي - وان تكن غير مجدية في تفسير منشأ الأفكار - صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر في معناها على أن الطفل الذي يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الإطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعنى أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعي » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التي نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطبعا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف في ألفاظ . ذلك أننا اذا نتعلم شيئا - بالغا ما بلغت بساطته - من انطباعاتنا الحسية، فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقي هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه - الى حد ما - بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها .

ونحن لا نحصل فكرتي « العدد المربع » و « الجذر التربيعي » الا حينما نتعلم - وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم - كيف نضرب الأعداد في نفسها ونستخرج ما هو العدد - ان كان هناك مثل هذا العدد - الذي اذا ضرب في نفسه انتج عددا بعينه . وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التي نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الحلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكنة » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « الثنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك . والنظرية التي ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هي - وان تكن غير مجدية في تفسير منشأ الأفكار - صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر في معناها على أن الطفل الذي يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الإطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعنى أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعي » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التي نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطبعا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف في ألفاظ . ذلك أننا اذا نتعلم شيئا - بالغا ما بلغت بساطته - من انطباعاتنا الحسية، فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقي هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه - الى حد ما - بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها .

ومن الشائع أن يقسم فلاسفة المعرفة الى فلاسفة تجريبيين مثل لوك وباركلي وهيوم وفلاسفة عقليين مثل أفلاطون وديكارت وسبينوزا وليبنيتز، ويذهب التجريبيون - فيما يقال - الى أن جميع

أفكارنا مصدرها الخبرة ، بينما يذهب العقليون الى أن بعض أفكارنا لا تنشأ عن الخبرة بل عن العقل أو الفكر . لكن الام ينتهي هذا الصراع الظاهري الذي يشبه لعبة شد الحبل ؟ وما معنى « تنشأ عن » ؟ وما معنى « الخبرة » ؟ تستخدم العبارة الاصطلاحية « الخبرة الحسية » لتشير الى مجرد تلقي الانطباعات الحسية ، وفي هذا الاستخدام يتحدث الفلاسفة أحيانا عن خبرة حسية جزئية هي بنت لحظتها . وعلى تقيض هذا المصطلح الفني ، ترانا نستخدم - في أغلب الأحوال - كلمة « الخبرة » على نحو آخر بحيث تدل على المران المستمر أو المتكرر على شيء ما ، أو الالف المتزايد لشيء ما ؛ فقد يكون للاعب الشطرنج - بناء على هذا - حظ قل أو كثر من الخبرة في لعب الشطرنج ، لكن لا يجوز له أن يصف نفسه على أنه ذات يوم فيما بعد الظهيرة قد تلقى خبرة في لعب الشطرنج ؛ فالخبرة في هذا الاستخدام هي ما يجعل الشخص أكثر دربة مما كان ، فهو قد تعلم بأن مر بقدر بعينه من المران ، قد اختبر قدراته ونماها بأن أخضعها للمران . والخبر في رئاسة المجالس ، هو الذي قضى وقتا طويلا في مركز الرئاسة وفي عديد من المواقف التي تتفاوت في عسرها .

ان قولنا ان جميع ألوان المعرفة - جميع أنواع الدربة والكفاية على سبيل المثال - تنشأ نتيجة للخبرة بالمعنى الثاني ، أي نتيجة للتدريب والمران ؛ أقول ان قولنا هذا حقيقة لا جدال فيها على الأقل اذا تحفظنا عليه بشرط مبدئي ، هو أن كثيرا مما نتعلمه يأتي عن طريق ما نتلقاه من الآخرين من تعليم . لكن هذا ليس مرادفا على الإطلاق لقولنا ان ما نعرفه - ايا ما كان - لا بد أن يكون مستتلا من مقدمات تزودنا بها في التحليل النهائي خبرات حسية جزئية ، وان كان بعض الفلاسفة التجريبيين يعتقدون هذه النظرية مع بعض التحفظات . فالحقيقة القائلة

بأننا لا نولد ولدينا بالفعل معرفة بأى شيء ، أى القائلة بأن ليس من الأفكار ما هو فطرى ، كثيرا ما تعد - خطأ - مطابقة للقضية القائلة بأن كل ما نعرفه أما ما كان - إذا قدر لنا أن نعرف الأشياء بأنفسنا - إنما نحصله بالاستدلال من الانطباعات الحسية . نكن من الواضح حتى لو افترضنا أننا نعرف بعض الوقائع - وهذا أمر مشكوك فيه - عن طريق الاستدلال من الانطباعات الحسية إذا كنا قد تعلمنا عن طريق التدريب والمران أن نقوم بهذا الاستدلال؛ أقول من الواضح أن هذا التفسير لا يكفي بذاته لتفسير تلكم الفروق الشاسعة بين معرفتنا بأن طائر الوقواق قد وصل - على سبيل المثال - ومعرفتنا أن الشاه قد مات ، أو أن السفينة فى الوقت الحاضر تعبر خط الاستواء ، أو أن من المحتمل أن تبرق السماء غدا ، أو أن جملة بعينها خارجة على قواعد النحو ، أو أن معدنا بعينه منقطيسى . فلكي نعرف أشياء من هذه الأنواع المختلفة ، لابد لنا أن نكون قد اكتسبنا قدرات خاصة عن طريق أنواع خاصة من التدريب والمران ؛ فمجرد اقتران البصر القوى بالذكاء محال أن يمكن هنديا أحمر من أن يعرف - مثلا - أن الشاه قد مات ، إذ لابد له كذلك من أن يكون قد درس لعبة الشطرنج ومارسها .

لكن إذا كان هناك فيلسوف عقلى مسرف فى نزعتة العقلية ورأى - على عكس ما يرى التجريبيون - أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا من مجرد تلقى الانطباعات الحسية ؛ إذ لا سبيل لنا - بناء على ذلك - الى الكشف عما يوجد وما يحدث من حولنا الا بأن نفعل ما فعله اقليدس ، ألا وهو أن نستنبط النظريات من البديهيات دون أن نلتجئ بأى حال الى الملاحظة والتجربة ؛ أقول إذا رأى مثل هذا الفيلسوف ذلك الراى ، فإن موقفه بدوره لا يمكن أن يكون موقفا مقبولا . فإذا رأى - ويندر أن يعتقد الفيلسوف العقلى ذلك - أننا نولد على معرفة بكل من هذه البديهيات وهذه الطرائق الفنية التى نستنبط بها النتائج من

ولنضرب على ذلك مثلا من الواقع العيني .
إذا سألنا كيف يتاح لأى انسان أن يعرف على

وسبيل اليقين ما اذا كان الشاه قد مات ، فان الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن الانسان الذي يمكنه أن يعرف ذلك هو المتفرج الذي يتمتع ببصر سديد ويستخدم بصره ، والذي يتمتع بتفكير سديد ويستخدم تفكيره ، أى أنه ليس شارد الفكر أو مشتت الخاطر ولكنه منتبه الى اللعبة ، وهو أخيرا ذلك الشخص الذى أصبح عن طريق التدريب والمران فى اللعبة من الخبرة بحيث يضع فى اعتباره الاحتمالات ويتقيها . أما اذا سألنا بدلا من ذلك ما اذا كان المتفرج قد عرف أن الشاه قد مات عن طريق عقله أم عن طريق حواسه ، وما اذا كان المتفرج قد أمن شر الخطأ بفضل ما تتصف به انطباعاته الحسية من عصمة من الخطأ أو بفضل ما تتصف به مبادئه الصورية من عصمة من التناقض ، فنحن انما نحول بين أنفسنا وبين الحصول على اجابة معقولة ، ما دامت هذه الأسئلة ليست بذاتها أسئلة معقولة ما لم تؤخذ على سبيل المجاز . فليس هناك من شئ قد أنقذ المتفرج من الوقوع فى الخطأ ، لكنه بذل من العناية ما يقيه الخطأ ، والمعلومات لم تصل اليه عن طريق ما يقدمه له عقله من تقارير أو ماتقدمه له حواسه من تقارير تنبؤه بأن الشاه قد مات ، لكنه علم أن الشاه قد مات حين درس لوحة الشطرنج دراسة بصرية وهو حاضر الذهن ، وقد كان يعرف عم يبحث لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب والمران كيف يلعب الشطرنج ، وكيف يتابع ما يقوم به الآخرون من ألعاب .

والأمر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؛ فعلى ما حينئذ أن نفسر سؤاله بأنه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم - وما زال يذكر - ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع - بناء على ذلك - أن يعرف فى أى موضع بعينه وفى أى مباراة بعينها - عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة - ان كان الشاه قد مات أو لم يموت .

والأمر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؛ فعلى ما حينئذ أن نفسر سؤاله بأنه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم - وما زال يذكر - ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع - بناء على ذلك - أن يعرف فى أى موضع بعينه وفى أى مباراة بعينها - عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة - ان كان الشاه قد مات أو لم يموت .

معرفة ثاقبة أكثر من أى انسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » • ولاحظ - فرويد أيضا « أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل إليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء » •

كان نيتشه ابنًا لكاهن بروتستانتى وحفيدا لكاهنين ، درس فقه اللغة الكلاسى وعين أستاذا فى بازل بسويسرا قبل أن ينتهى من اعداد رسالته للدكتوراه • وقد منح هذه الدرجة - وهى احدى المؤهلات المطلوبة لذلك المنصب - على عجل ، وذهب نيتشه الى بازل عام ١٨٦٩ ، وأصبح من الرعايا السويسريين •

وفى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت عام ١٨٧٠ - ١٨٧١ ، خدم فترة قصيرة تابعا طبيا للجانب البروسى ، وعاد الى بازل بصحة متهدمة • وعقد صداقة مع رتشارد فاجنر ، غير أن ذلك المؤلف الموسيقى ، الذى ولد فى العام نفسه الذى ولد فيه والد نيتشه سنة ١٨١٣ ، كان يقدر نيتشه باعتباره رسولا لامعا (يمثل فكر غيره) ، وصيبا يقوم بقضاء المهام لسواه • وكلما أظهر نيتشه عقلا مستقلا ، لم يبد فاجنر أى اهتمام ؛ وهكذا كان لابد من أن تتم القطيعة بينهما ، وقد تمت فعلا حين تصالح فاجنر مع الامبراطورية الألمانية الناشئة التى كان يمقتها نيتشه ، واستقر به المقام فى بيروت حيث أثرت نزعة المعادية للسامية بالقدر الذى أثرت به موسيقاه • ولم يكن نيتشه يحسب أن يمجده « الأحق الخالص » كما مجده فاجنر فى أوبرا « بارسيغال » ، تلك الأوبرا التى عدها نيتشه اذعانا غير مخلص للمسيحية ، كما أن فاجنر الكاره للفرنسيين - كراهية بلغت حد المرض - قد بلغ به الخلق على كتاب نيتشه المستنير المعادى للرومانسية وهو كتاب « انسانى ، انسانى الى أقصى حد » الذى نشر عام ١٨٧٨ باهداء الى فولتير - حداثا جعله يرفض قراءته •

وفى العام التالى ، انقطع نيتشه عن التدريس لأسباب صحية ، وكرس نفسه تمام التركيز للكتابة فى السنوات العشر التالية ؛ وكان يحيا حياة متواضعة الى أبعد حد ، وفى عزلة تامة فى سويسرا وإيطاليا ، ويمثل كل كتاب من كتبه انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريقتين ، وعلى نوبات الصداغ الحادة ، وعلى الآلام الجثمانية المتعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ جورج براندز (المولود باسم كوهين) فىلقاء محاضرات عنها فى كوبنهاجن عام ١٨٨٨ ، واكتسب نيتشه فى الأعوام العشرة التالية شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك ، اذ أصيب بانفيار عقلى وجثمانى فى يناير سنة ١٨٨٩ ، وبقي مجنونا حتى وافاه الأجل •

وقد استقبل الأساتذة الألمان كتابه الأول « مولد المأساة » (١٨٧٢) استقبالا سيئا ، غير أن ف • م • كورنفورد عالم الكلاسيات البريطانى العظيم ، رحب به عام ١٩١٢ باعتباره « عملا من أعمال البصيرة ذات الخيال العميق ، أزاح الى المؤخرة بحوث علماء جيل كامل ، حيث تركها هناك تتمتع » ، وهو تقدير تشاركه فيه - على نحو أكثر أو أقل - جين هاريسون ومعظم دارسى الآداب القديمة من الألمان فى هذا العصر • ويعارض الكتاب تصور جانب « العذوبة والحفة » من الثقافة اليونانية ليلفت الأنظار الى العنصر « الديونيزى » ، والى النظرة الفاجعة •

ونشر أربع مقالات أخرى - غير أكاديمية أيضا - وجمعها تحت عنوان « تأملات لا معاصرة » (العنوان الانجليزى « أفكار فى غير أوانها » وهو عنوان يفوت الغرض المقصود وهو الاشارة الى « تأملات » ديكاوت) ، وذلك قبل أن يغير أسلوبه ويكتب كتبا تتألف من الأمثال المرصعة بالملاحظات النفسية مثل : « انسانى • انسانى الى أقصى حد » (١٨٧٨) ، مع ملحقين ظهر أحدهما عام ١٨٧٩ ، والآخر عام ١٨٨٠) ، و « الفجر »

عن « ارادة القوة » بمعزل عن كلمة « تسامى » ، فهو أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها الحديث ، وتستند مناقشاته المعادية للمسيحية التي ازدادت أهمية في مؤلفاته الأخيرة - أقول ان مناقشاته تلك تستند في شطر منها على دعوى نيتشه بأن المسيحية « لا تطلب السيطرة على العواطف ، وإنما تطلب وأدھا » ، ويقول ان المسيحية قد أخفقت في ادراك أن الدافع الجنسي مثلا « قابل أن يتهذب تهديبا عظيما ، وأنها جعلت من الحياة الجنسية شيئا قذرا » .

ومع ذلك ، فإن المسيحية نفسها تعبير عن ارادة القوة ، غير أنها ارادة القوة التي يضمنها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة - على حد رأيه - لكل امتياز جثمانى وعقلى ، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنى ، ونحو تسوية الأعلى بالادنى ، ونحو كراهية الجنس وتحقير الجسم والعقل لكى يرفعوا من شأن الروح ، نحو ازدياد هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمى آخر . وفى كتاب من كتبه الأخيرة : « عدو المسيح » - وفيه أصبح أسلوبه صراخا دون أية محاولة لتبرير أقواله - فى كتابه هذا يورد نصا من الانجيل (رسالة الى أهالى كورنثة) ليصور مزاعمة : « لقد اختار الله ضعفاء العالم ليخزى الأقوياء ، واختار الله أدنياء العالم والمزدري وغير الموجود ليبطل الموجود » ؛ وهنا يجد نظرة « نشأت عن الحقد وحب الانتقام العاجز » . كما يذكر أيضا نصا من الاصحاح السادس : « القديسون سيدينون العالم » ، و « أننا سندين الملائكة » ؛ وهنا يجد ارادة للقوة قد ضلت سبيلها .

ويعتقد ناقدوه أنه هو الذى ضل السبيل ، غير أنهم سيثبون فهمة بصفة عامة لأنهم يتغاضون عن أنه لم يجد فى المسيحية ما وجدوه هم فيها . والحق أن أشخاصا قلائل يتنبهون الى هذه الحقيقة ، وهى أن نيتشة يقول فى « عدو المسيح » أيضا :

(١٨٨١) ، و « العلم المرح » (١٨٨٢ ، ظهرت له طبعة ثانية باضافات جوهرية عام ١٨٨٧) . وقد نقل العنوان الأخير الى اللغة الانجليزية على هذا النحو « الحكمة المرحة » ، غير أن كلمة « العلم » أكثر ملاءمة هنا ، لأن نيتشه كان يعتقد أنه على الرغم من أن أمثاله تفتقر الى رصانة الأسلوب الأكاديمى الألماني ، الا أنها أقرب الى الروح العلمية الحقيقية وإلى المنهج التجريبي خاصة ؛ فبعد أن حاول شتى أنواع التفسيرات النفسية للظواهر المتباينة - استرعى انتباهه بقوة ما للسعى من أجل القوة وما للخوف من أهمية ظاهرة . وحاول أن يرى فى كتابه « الفجر » الى أى مدى يستطيع أن يصل فى محاولته لتفسير كافة أنواع السلوك على أساس هاتين الفكرتين .

وقد وصل الى نتيجة هى أن الحضارة اليونانية كانت قائمة على روح من التنافس الحالى من العاطفة ، وأن « ارادة القوة » هى أكثر الدوافع الانسانية أساسية . وما يريد ان الانسان فوق كل شيء آخر (وكل كائن حى وفقا لكتابه التالى « هكذا تكلم زرادشت ») هو حالة أسمى وأقوى من حالات الوجود يتغلب فيها على ضروب الخذلان التى تكتنف حالته الحاضرة . ولا يسعى الانسان الى سيطرة قوته المادية الغاشمة على الآخرين الا بعد أن يفشل فى محاولته لاكمال نفسه واعادة خلقها ، وفى أن يصبح خالقا بدلا من أن يكون مجرد مخلوق ، وذلك لأنه عندئذ لا يجد ما يصنعه أفضل من ذلك . ويستطيع نيتشه أن يقول عن كثير من نقاده مستبدلا بكلمة « قوى » كلمة « ملذات » كما ورد فى احدى ملاحظات ج . س . هل ، انهم هم - لا هو (أى نيتشه) - الذين « يصورون الطبيعة الانسانية تصويرا يحط من قدرها ، مادام اتهامهم يفترض أن الكائنات الانسانية لا تملك من القوى الا ما يملك الحنازير » .

وليس من الممكن أن يفهم تصور نيتشه

« حين يعامل الشخص الممتاز الأشخاص المتوسطين بأرق مما يعامل نفسه أو أنداده ، فليس ذلك صادرا عن رقة قلب وكفى ، بل ان هذا هو واجبه » . وقد ربط بين المسيحية ، والحقد، والأمل في قوة لامحدودة يتمتع بها المؤمنون في عالم آخر ، وحيث يشاهدون - وفقا لبعض أئمة المسيحيين - آلام أولئك الذين ظفروا بأطيب مافى هذا العالم .

ولم يكن نيتشه مصلحا أخلاقيا فحسب ، بل كان فيلسوفا للأخلاق كذلك ؛ ومن الممكن تلخيص رأيه في الأخلاق التقليدية في العبارة التي استخدمها ف . ه . برادلي لوصف الميتافيزيقا ألا وهي : « التماس المسوغات الفاسدة لنؤيد بها ما نعتقد فيه بالغريزة » . غير أن نيتشه لم يكن يعتقد أن اللازمات الأخلاقية هي أمور غريزية بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، بل أنه ، على العكس ، قد استرعى نظره ذلك التنوع الشديد في الآراء الأخلاقية في الأزمنة والأمكنة المختلفة ، كما أنه تهكم على « انخداع الفلاسفة بأنهم يعرفون منذ أمد بعيد ما هو خير وشر للانسان » .

ولعل أفضل ما يساق عن آرائه حول هذا الموضوع هو ما ورد في كتابه « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) ، وخاصة من القسمين ١٨٦ و ٢٦٠ اذ يقول : « في جدية متشددة تثير الضحك ، أراد فلاسفتنا جميعا أن يضعوا « أساسا عقليا » للأخلاق ؛ واعتقد كل فيلسوف حتى الآن أنه وضع مثل هذا الأساس . أما الأخلاق نفسها ؛ فكانت مقبولة قبول « التسليم » منهم جميعا » . و « لأن فلاسفتنا الأخلاقيين كانوا ضيقى الأفق ، قصار النظر ؛ وكانت معلوماتهم ضئيلة ولا يهتمون حتى باستطلاع الشعوب والعصور المختلفة أو بالالتفات الى الماضي ، فانهم لم يوجهوا أنظارهم مطلقا الى المشكلات الحقيقية للنظم للأخلاقية ، فهذه المشكلات لا تظهر الا حين تقارن « كثيرا » من النظم الأخلاقية بعضها ببعض » .

ويضع نيتشه سؤاليين هما : كيف تقارن أخلاقيتنا السائدة بغيرها من الأخلاقيات ؟ وماذا يمكن أن يقال عن الأخلاقية عامة ؟

وللجابة عن السؤال الأول ينبغي أن نشيد - كخطوة أولى - « علما للأنماط الأخلاقية » ، ويجد نيتشه « غطين أساسيين » : « فهناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد » والنظام الأخلاقي السائد بيننا ، والذي بحث مختلف الفلاسفة الأخلاقيين له عن « أسس عقلية مختلفة » هو واحد من الأنماط المختلطة الكثيرة ، المتناقضة تناقضا عميقا ، لأنها نشأت تاريخيا عن تقليدين متباينين .

ولا يعتقد نيتشه أن كل انسان اما أن يكون بطبيعته عبدا واما أن يكون سييدا ؛ وانما ما يدعيه هو بالأحرى أن القوانين الأخلاقية قد نشأت « اما بين جماعة حاكمة يكون شعورها باختلافها عن الجماعة المحكومة مصحوبا بالسرور ؛ واما بين الجماعة المحكومة التي تتألف من العبيد » . ويضرب النمط الأول من الأخلاق بجذوره في تأكيد الذات ، والنمط النبيل يسمى نفسه « خيرا » ، ويصم « بالشر » غير النبلاء . ويضيف نيتشه : « ان للتعارض بين « الخير » و « الشر » أصلا غير هذا » ؛ وهو لا يمجّد القسوة الوحشية « فالرجل النبيل يساعد التعساء بدوره ، ولكن ذلك لا يكون بدافع الشفقة ، وانما بفعل دافع تولده القوة انفاضة » .

و « السادة » عند نيتشه - على حد تعبير أرسطو - يشعرون أنه « من الأمور المبتذلة أن يظهر ساداتهم على الضعفاء » . والحق أن « سادة » نيتشه يشبهون الى حد كبير الصورة التي رسمها أرسطو « للرجل ذي الروح العظيمة » . وليس هذا التوازي عرضيا ، فقد أثرت أخلاق أرسطو على أخلاق نيتشه تأثيرا عظيما ، وأعانت على اقناعه بأن الأخلاق البورجوازية الحديثة ليست هي ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق ؛ وكذلك بأن

ويجد فى التحليل النهائى أن كلا النمطين من الأخلاق « جدير بالآخر تماما » .

ويؤدى بنا ذلك الى السؤال الثانى الذى وضعه نيتشه وهو : « ماذا يمكن أن يقال عن الأخلاق عامة ؟ » ويذكر نيتشه نقطتين فى اجابته : الأولى « أن كل نظام أخلاقى - باعتباره مضادا لترك الأمور على عواهنها - هو نوع من الاستبداد ضد (الطبيعة) ، وضد (العقل) أيضا ؛ غير أن ذلك فى حد ذاته ليس اعتراضا » ، فان شيئا من النظام والتقيد - وان يكن ذلك لا يخلو من التحكم الجزافى - ضرورى لكل الأعمال العظيمة « التى من أجلها كانت الحياة على الأرض جديرة بأن نحياها مثل الفضيلة ، والفن ، والموسيقى ، والرقص والعقل ، والروحانية ، (ما وراء الخير والشر ، انقرة ١٨٨) . والنقطة الثانية هى أن النظام الأخلاقى عبارة عن وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه ؛ ويحاول نيتشه أن يبين ذلك فى حالة الرواقية وسبينوزا وأرسطو وجيته ويزعم أن النظم الأخلاقية من حيث الشكل تجرى على غير نسق معلوم وهى غير معقولة لأنها موجهة الى « الجميع » ، كما أنها تعمم حيث لا مجال « للتعميم » ؛ فانه من الحق أن يحاول القديس فرنسيس أن يحيا حياة جيته أو العكس .

ويجد نيتشه أعظم القوة فى أولئك الذين يستطيعون التسامى بعواطفهم والسيطرة عليها واستخدامها بطريقة خلاقة ، أما المستهتر العاجز عن السيطرة على نفسه فأقل من ذلك قوة ؛ ويرى نيتشه أن الزاهد الذى لا يستطيع التحكم فى عواطفه الا بالقضاء عليها فانه - فى رأى نيتشه - أضعف من أشخاص مثل سقراط وجيته .

ومع أن الدين والأخلاق هما اللذان يكونان اهتمامات نيتشه التى تأتى فى المقام الأول ، فقد جازف أيضا بالتعرض لنظرية المعرفة والميتافيزيقا ؛ ففى المعرفة وضع عدة اقتراحات

المسيحية تمثل « إعادة تقييم جميع القيم التى وضعتها العصور القديمة » ، كما ورد ذلك فى كتابه « ما وراء الخير والشر » (الفقرة ٤٦) .

وتحمل المقالة الأولى من المقالات الثلاث التى يضمها كتاب نيتشه التالى « أصل نشأة الأخلاق » (١٨٨٧) ، عنوان « الخير والشر فى مقابل الحسن والردىء » ، وهى تعالج فى اسهاب أخلاق العبيد التى تقابل بين الخير والشر . وهذه الأخلاق تنشأ فى نظر نيتشه عن « الحقد الذى يضممه أولئك الذين حرموا من رد الفعل الحقيقى ، وهو رد الفعل الذى يجىء فى صورة فعل يؤدى ، فراحوا يعوضون هذه الحالة بانتقام وهمى » . فالأصل هنا ليس هو تأكيد الفرد لذاته ، بل الأصل هو الحقد ؛ فالشر هو الفكرة الرئيسية عند العبد « ومنه يشتق بعدئذ صورة لاحقة ، ومثالا معارضا ، ألا وهو الشخص الطيب - أى نفسه » .

أما الشخص القوى النبيل فهو أسمى من الحقد ؛ وهنا فحسب قد يكون من الممكن أيضا أن يوجد الحب الحقيقى لأعداء الشخص النبيل ، فما أشد احترام الشخص النبيل لأعدائه ؛ ومثل هذا الاحترام هو الطريق الموصل الى الحب . وقولنا « ما وراء الخير والشر » لا يعنى ما وراء الحسن و « الردىء » ؛ فما يعنيه انما يرد مرارا فى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » : « أنتم (أنقى) من أن تتلوثوا بهذه الألفاظ : الانتقام ، العقاب ، الثواب ، القصاص » ؛ « وأن يتحرر الانسان من الانتقام ، هذا فى نظرى هو الطريق الى أسمى الآمال » .

وفى أحد مؤلفاته الأخيرة « أفول الأصنام » ، لا يترك نيتشه مجالا للشك فى أنه على الرغم من ايثاره الشديد لأخلاق السادة على أخلاق العبيد ، فانه لا يقبل أخلاق السادة بأى حال من الأحوال ، بل انه على العكس من ذلك يوجه الأنظار الى ما تنطوى عليه من جوانب لانسانية ،

شائقة دون أن يؤلف منها أية نظرية . أما أهميته للميتافيزيقا فمزدوجة ؛ فقد قام - أولا - بتحليل نفسى للاعتقاد فى عالم « آخر » ، ودلل على أن « هذا » هو العالم الوحيد . وانتقد فى كتابه « أفول الأصنام » خاصة التصورات الميتافيزيقية للعقل والوعى والأنا والارادة ، بل لقد تهكم أيضا على « الارادة » باعتبارها « شبحا لا يفسر شيئا » . ووضع - ثانيا - ميتافيزيقا خاصة به حين قال فى عهد مبكر ، وخاصة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » ، بأن « ارادة القوة » هى الحقيقة الأولية . ومن الممكن التوفيق بين تفسيراته النفسية ونقده للتصورات الميتافيزيقية ، غير أن تجسيمه لارادة القوة وخلعها على الكون بأسره يبدو من الجلى أنه يتناقض مع ما كان يرمى اليه أساسا ، إذ تبدو محاولة ضالة للتفوق على شوبنهاور الذى كان موضع اعجاب نيتشه الشاب . وأخيرا فإن نظرية نيتشه فى العود الأبدى للأحداث نفسها على فترات هائلة قد وقعت من قرائه جميعا موقع الفكرة المهوشة ؛ غير أنه لم يكن المقصود أن يكون العود الأبدى نظرية ميتافيزيقية ، فقد كان نيتشه متأثرا بفكرة خاطئة خطأ واضحا وهى أنه إذا كان العلم الحديث يحجم عن افتراض « خالق » خوفا من الوقوع فى التناقض ، فإنه بهذا نفسه يقر بوجود الخالق ؛ وكان يعتقد أنه لا شئ عندئذ يكون أبعث على كآبة الناس جميعا من هذا المصير ، بينما الانسان الأعلى (السوبرمان) - ذلك الكائن الانسانى الذى قهر نفسه وجعل لحياته معنى بأن أصبح خالقا - من حقه أن يقول فعلا ، على خلاف ما قاله « فاوست » عند جيته : « قفى يا هذه اللحظة ، فإن لم تستطعى الوقوف ، فلا أقل من أن تعودى » .

(ه)

هارتمان ، كارل - روبرت - ادوارد فون ؛ (١٨٤٢ - ١٩٠٦) ، ألماني ؛ يعرف الآن على الأخص بكتابه « فلسفة اللاشعور » (١٨٦٩) ، وهو كتاب كان أوسع الكتب حظا من القراءة بين جميع الكتب الفلسفية الألمانية التى صدرت فى زمانه . ودعوى هارتمان هى أنه ألف بين هيغل وشوبنهاور ، فهو إذ يأخذ من هيغل رأيه عن « الفكرة العاقلة » ، ومن شوبنهاور فكرة الارادة ، فإنه ينظر الى هاتين على أنهما مقومان فى مبدأ أول جديد هو « اللاشعور » ؛ فالفكرة العاقلة هى التى تهدى الارادة العمياء ، بيد أن هارتمان المتشائم كان يراها جانبيين متنافرين فى الانسان الآثم . ويتحدث هارتمان دائما عن « الفكرة » و « الارادة » و « اللاشعور » وكأنما هى فى تصوره أشياء . وليس لهذا الكتاب فى حد ذاته أية أهمية باقية ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التربة التى أنبتت النظرية الفرويدية النفسية . وقد

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركله ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركله ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

مفصلا أشد التفصيل للأنواع الوجودية
(الأنطولوجية) .

ويذهب هارتمان الى أن المشكلات
المتافيزيقية مثل مشكلة حرية الإرادة ومشكلة
علاقة الحياة بما هو آلى - مشكلات لا حل لها
أساسا ، وستظل هناك دائما - على الرغم من
المحاولات المتافيزيقية الممتازة - أسرار لاجل لها ؛
ولكننا نستطيع أن نقلل من الرواسب المستعصية
على العقل لنزيد من نطاق ما يستطيع فهمه .
وهكذا لا يمكن أن تقوم ميتافيزيقيا منظمة خارج
نطاق علم الوجود ، وكل ما يمكن خارج هذا
النطاق هو سلسلة من المشكلات التى تثار وتحل
حلا جزئيا .

ويدين هارتمان فى عمله الأخلاقى من
حيث منهجه الى هوسرل والى أنصار علم الظواهر ،
وهذا العمل عبارة عن وصف للظاهرة الأخلاقية فى
تفصيل ودقة لم نألفهما فى سواء ؛ فبدلا من
المجادلات التافهة يحتكم هارتمان الى الشعور
الأخلاقى وتوجيهاته المباشرة ، وهى فى رأى
هارتمان من نمطين أساسيين : اجابات عن الأسئلة
الخاصة بما هو قيم ، واجابات عن مشكلات السلوك
(ماذا ينبغى على أن أفعل ؟) ؛ وهارتمان
على نزعة نفعية كافية تجعله ينظر الى النمط الأول
منهما باعتباراه أوليا . وهناك نوعان من القيمة :
نوع فى الأشياء والمواقف التى يتعامل معها
الفاعلون ، ونوع آخر فى الفاعلين وأفعالهم .
وتوجد القيمة الأخلاقية على الأخص فى ميل الفاعل ؛
وفى هذا الصدد يقدم هارتمان تحليله المشهور
للفضائل ، ذلك التحليل المائل لتحليل أرسطو
فى كتابيه الثالث والرابع من « الأخلاق
النicomache » ، وان يكن على نطاق أكثر تفصيلا
الى حد بعيد . فلكى تكون للفاعل وأفعاله قيمة
لابد أن تكون تلك الأفعال حرة ، وبالتالي ينبغى
أن تكون معفاة - الى حد ما - من حتمية القانون
الطبيعى ، بل ينبغى ألا تتحدد بالقيم نفسها التى

أتبع هارتمان هذا العمل المبكر بمؤلفات أخرى
كثيرة ، ومن أوسعها حظا من القراءة كتابه
« نظرية المقولات » . ولقد أفلت شهرته الآن الى
حد كبير .

هارتمان ، نقولا : (١٨٨٢ - ١٩٥٠) ،
فيلسوف ألماني ، وواحد من المتافيزيقيين التامليين
القلائل الذين اصطنعوا للفلسفة أسلوبها الفخم
فى القرن الحاضر . تلقى تدريبه الفلسفى فى
مدرسة الكانتية الجديدة العظيمة بماربورج ، وان
كان هو نفسه قد رفض وجهة النظر الكانتية الى
الفلسفة فى مرحلة مبكرة من تفكيره . قام
بالتدريس فى جامعات كولومبيا وبرلين وجوتنجن ؛
وكان تأثيره فى ألمانيا ملحوظا . وقد نشر كتابه
« الأخلاق » (١٩٢٥) فى الترجمة الانجليزية
عام ١٩٣٢ ، وقرىء على نطاق واسع فى البلاد التى
تتكلم الانجليزية ، بيد أن مؤلفاته الأخرى كانت
ضئيلة التأثير نسبيا فى تلك البلاد .

يرى هارتمان أن التقليد الأوروبى فى
الفلسفة منذ ديكارت هو البدء بالذات ، أى
بالمفكر وأفكاره ، واتخاذها بمثابة المعطيات اليقينية
التي يقام عليها البناء . وكان هذا كله فى رأى
هارتمان خطأ ، فهو يقول ان المعرفة هى
ادراك لواقع مستقل ، أى أنها ادراك مباشر
كادراكنا للذات من وجهة نظر ديكارت . فاذا
فهمت المشكلات الفلسفية فهما سليما رأينا أنها
جميعا مشكلات أنطولوجية (وجودية) ، فهى
محاولة لفهم نوع الوجود الذى يتمثل أمامنا ؛
فمجال علم الوجود اذن هو كل ما يستطيع قوله
عن الوجود . ويقيم هارتمان فى مؤلفاته الرئيسية
مذهبا عن الوجود واقعيا متطرفا ؛ وهكذا يبدأ
بتمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى
(الفكرى) : فالوجود المثالى يتضمن الحقائق
والقيم الرياضية التى هى كيانات مستقلة - كما
يذهب افلاطون - وان لم تكن أسمى من الكيانات
الواقعية ؛ وعلى هذا الأساس تراه يشيد تصنيفا



هارتمان، نقولا (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰).

علينا أن نقنع بنوع من الجهل المستنير . ولكن ، اذا كنا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط فانه لا يسعنا الا أن نؤمن به على نحو ما ؛ واللامشروط هو الله ، الذى باعتباره لامشروطا يمتنع على ادراك العقل له امتناعا تاما .

وعلى الرغم من أن تأثير هاملتون المباشر كان عظيما فى القرن التاسع عشر ، الا أنه قد أخذ فى التناقص منذ ذلك الحين ، وخير ما يذكر به الآن هو أنه موضوع البحث فى كتاب جون ستيوارت مل عنه : « تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون » ، كما يذكر باعتباره مبتكرا لصورة أخرى للمنطق القياس يكون للمحمول فيها كم كما هي الحال بالنسبة الى الموضوع (أى لا يكون كل ما لدينا فيها هو قضايا : « كل ص هو ك » ، وبعض ص هو ك » ، بل تكون القضايا هي « كل ص هو كل ك » ، وكل ص هو بعض ك » ، وبعض ص هو كل ك » ، وبعض ص هو بعض ك ») .

هتشسون ، فرنسيس : (١٦٩٤ - ١٧٤٧) ، ولد فى شمالى أيرلندة ، وأدار أكاديمية خاصة لفترة من الزمن فى دبلن ، وشغل حتى وفاته كرسى فلسفة الأخلاق بجامعة جلاسجو من عام ١٧٢٩ . وقد نشر ابنه أضخم مؤلفاته وهو كتاب « مذهب فى فلسفة الأخلاق » بعد مماته . وكان هتشسون يقف موقف المعارضة من كل تفسير « عقلى » و « قبلى » لأحكام القيمة مثلما فعل كلارك ، فلم يكن تمييز القيمة عند هتشسون نشاطا يقوم به العقل ، بل تقوم به « حواس داخلية » بعينها خلقها الله لأداء هذا الغرض خاصة ؛ « فالحس الخلقى » يدفعنا مثلا عن طريق « العواطف القوية » الى البحث عن أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وإن نظرية هتشسون لتتطلع الى وراء : الى لوك فى تمييزه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية ؛ وإلى شافيتسبرى الذى طور هتشسون نظريته فى « الحس الأخلاقى » وصاغها صياغة مذهبية منظمة بعد

تأمر ولكنها لا ترغب . ويعترف هارتمان ، متمشيا فى ذلك مع موقفه العام عن استحالة ايجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للإنسان أن يكون حرا على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفا فى الأخلاق .

هاملتون ، سير وليم : (١٧٨٨ - ١٨٥٦) ، ولد بمدينة جلاسجو ، ودرس فى جامعتى جلاسجو وأكسفورد . أنفق شطرا من حياته مشغولا بالقانون فى المحاكم ، ثم عين على التوالى أستاذا للتاريخ وأستاذا للفلسفة بجامعة ادنبره . وكانت نقطة بدايته فى الفلسفة هي موقف الحس المشترك (النوع الفطرى) ، وهو الموقف الذى اتخذه وده والمدرسة الاسكتلندية . وكانت محاضراته التى نشرت فيما بعد تحت عنوان : « محاضرات فى المنطق » و « محاضرات فى الميتافيزيقا » ، ذات وزن كبير فى تطوير التراث الفلسفى الاسكتلندى .

وكتاب هاملتون الرئيسى هو « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) ، وهو فى هذا الكتاب يأخذ - عن طريق تمحيصه النقدي لآراء كانت وشيلنج وكونت - فى وضع مخطط لنظرية فى المعرفة تكون الدعوى الرئيسية فيها هي أن التفكير معناه وضع الشروط ، وهذا معناه أننا عندما نفكر فى أى شيء فإننا نحدده حتما بعلاقته بشيء آخر يكون شرطا له ؛ وهكذا نجد أن كل جزء هو بدوره كل من أجزاء ، وأن أى كل هو نفسه جزء من كل أكبر ؛ وفكرة الكل المطلق أو الجزء المطلق فكرة غير معقولة . وكذلك لا نستطيع أن نفكر فى بداية لامشروطة ، ولا يمكننا أن نفهم أية بداية الا بوصفها مشروطة بظاهرة أخرى . وبهذا تكون الظاهرة الشارطة هي العلة ؛ ويجعل هاملتون من فكرة العلة مجرد حالة خاصة من الحالات التى يتمثل فيها المبدأ العام للشرط . ويرى هاملتون أن هذا الرأى الفلسفى يجعل من المحال الوصول الى الحقيقة المطلقة عن طريق الفلسفة ، وأنه ينبغى

الثلاثة الكبرى وهى النار والماء والارض .
 والتغير أو « الصراع » - على حد تعبير هرقليطس -
 كان ضروريا للتوحيد المستمر بين الأضداد :
 وربما لا يقصد بذلك تغيرا ينتاب كل شيء بغير
 انقطاع (كما زعم افلاطون الذى كان يضع نصب
 عينيه نزعة اقراطيلوس الهرقليطية المبالغ فيها) ،
 وانما يعنى وثوقه من التغير النهائي بين الاضداد .
 وتتألف الحكمة من ادراك « اللوجوس » ، وكيف
 يسير العالم ، ذلك لأن الانسان جزء من العالم
 يحكمه اللوجوس الذى يوجد فى روحه باعتباره
 الجانب الفعال النارى فيها ؛ وهذا الجانب النارى
 الذى يجب أن يسان من الرطوبة الناشئة عن
 النوم والغباء والرذيلة ، هو الذى يتصل بعنصر
 اللوجوس فى الأشياء الخارجية ، بل انه قد يبقى
 بصورة ما حتى بعد الموت . وهكذا وضع
 هرقليطس مذهبا متماسكا يبعث على الدهشة ،
 وجاء الى الفلسفة بحافز حقيقى ، وعرض لنظرية
 المعرفة للمرة الأولى ؛ وقد حالت طريقة عرضه
 الغامضة ، وما قام به بارمنيئدس من اعادة
 تشكيل فكره ، من أن يكون له التأثير الذى
 يستحقه (حتى ظهور الرواقيين) . انظر أيضا
 الفلاسفة قبل سقراط .

هوايتهد ، الفرد نووث : (١٨٦١ - ١٩٤٧) ،

ولد فى رامزجيت فى جزيرة ثانت فى شرقى كنت
 بانجلترا حيث كان والده قسيسا ، وأمضى صباه
 فى رامزجيت أولا ثم فى أبرشية فى الريف هى
 أبرشية القديس بطرس فى ثانت ؛ وهو ريف
 مليء بالذكريات التاريخية مما أعطاه احساسا قويا
 باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال ، وبالدين من
 حيث انه متصل اتصالا وثيقا بطريقة المجتمع فى
 الحياة . وقوى هذا الانطباع فى أثناء دراسته فى
 شربورن ، وهى مدرسة قديمة للخاصة فى دورست
 درس فيها التاريخ والآداب الكلاسيكية على طريقة
 حزب الأحرار ، أى أنه درسها على أنها تحمل
 معها العبرة المتضمنة فى المبادئ الحرة ، ومشابقتها

أن كانت على شيء من عدم الأحكام ؛ كما تتطلع الى
 الامام : الى هيوم واتباع بنتام ، فعن طريق
 هتشسون عرف هيوم أن الأحكام الأخلاقية
 لا يمكن أن يبررها العقل وحده تبريرا نهائيا ،
 وهى نظرة جعل هيوم يوسعها حتى لقد جاوز بها
 نطاق الأخلاق لتشمل فلسفته العامة ؛ وهنا أيضا
 ذكرت أول عبارة واضحة لمبدأ المنفعة القائل
 « بأكبر سعادة » . على أن فلسفة هتشسون اذا
 ما نظر اليها على ضوء هيوم وأنصار مبدأ المنفعة ،
 لتبدو فى ارتكازها على اللاهوت وفى كثرة ما
 يتفرع عنها من حواس خاصة تنشأ كلما دعت اليها
 الحاجة (كحاسة الاحتشام ، وحاسة الشرف ،
 وحاسة الدين ٠٠ الخ) ؛ أقول انها لتبدو أقرب
 الى تكوين متشعب مزعزع الأركان .

هرقليطس : من أفسوس ، وهى مدينة

يونانية فى آسيا الصغرى ؛ ازدهر حوالى عام ٥٠٠
 قبل ميلاد المسيح . وهرقليطس من أسرة
 أرستقراطية ، وقد انسحب من المجتمع وهاجم
 أهل المدينة والناس عامة لفبائهم هجوما توسل
 له بعبارات اشتهرت بغموضها ؛ فقد أخفق الناس
 فى ادراك « اللوجوس » (العقل) ، وهو ذلك الجانب
 الذى يخلق على الموضوعات الطبيعية صورها ، أو
 هو نوع من الطابع المشترك ذى البنية الشبيهة
 بالنار الى حد ما . ولقد انقسمت الأشياء فى العالم
 أضدادا ، وهو تحليل لما بين الأشياء من فوارق ،
 وقد طبقه أنكسيمندريس ، ومن الممكن التعبير عن
 التغير باعتباره تغيرا بين الأضداد . وهذه
 الأضداد التى تبدو فى الظاهر متكررة منفصل
 بعضها عن بعض ، هى فى واقع الأمر « شيء واحد
 بعينه » ، اذ ترتبط برابطة تمتد فى الاتجاهين
 بفعل « اللوجوس » الذى يضمن الاتزان النهائي
 واستمرار التغيرات بين الأضداد . وهكذا كان
 هرقليطس يرى وحدة العالم فى تركيبه وسلوكه
 أكثر مما يراها فى مادته ؛ ومع ذلك فالنار هى
 المادة الأولية ، وهى تتحكم فى « التحولات » التى
 ينتقل بها كل مقوم الى الآخر من مقومات الكون



هوايتهد، ألفرد نورث (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷).

بالنظم والأحداث المعاصرة . وإن النظرات التاريخية التي ترد في هوايتهد لتدل على أنه ظل محافظا على ذلك الاهتمام العملي بالتاريخ ، باعتباره موضعا للأفكار العامة التي يمكن رؤيتها كذلك ممثلة في سبل الحياة المعاصرة (عن تعلمه وفترة صباه ، انظر المقالات الخاصة بسيرته في كتاب « مقالات في العلم والفلسفة ») . وتلقى هوايتهد كذلك قدرا طيبا من الرياضة ، والتحق في عام ١٨٨٠ بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج طالبا للرياضيات حيث اختير فيما بعد زميلا في الرياضيات ، وعندئذ بدأ يشترك مع وسل في وضع الأسس المنطقية للرياضة وهو الاشتراك الذي أدى الى تأليف كتاب « أسس الرياضة » (برنكيا ماثماتكا) في ثلاثة مجلدات . ولقد أفصح عن هذا الاهتمام - باديء ذي بدء - في كتابية « رسالة في الجبر العام » (١٩٠٣) و « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » (١٩٠٥) ، وقد أوضح الدكتور ف . لو استمرار هذا العمل الباكر لهوايتهد مع اهتماماته الفلسفية التي جاءت فيما بعد في مقالة ضمن الكتاب الذي ظهر عن ١ . ن . هوايتهد في « مكتبة الفلاسفة الأحياء » (جامعة نورث وسترن) ؛ أما التشابه الوثيق بين وجهة نظره في أطر المسلمات الرياضية التي وردت في كتابه « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » وبين آرائه الأخيرة عن النظريات الميتافيزيقية فقد أظهرها الدكتور و . مايز في كتابه « فلسفة هوايتهد » (١٩٥٩) . وفي عام ١٩١٠ انتقل هوايتهد الى لندن حيث شغل كرسى الرياضة التطبيقية في كلية العلوم الامبراطورية في ساوث كنزنجتون حتى عام ١٩٢٤ ، وعندئذ دعى الى جامعة هارفارد أستاذا للفلسفة حيث لبث في كيمبردج بولاية مساشوستس حتى وفاته ؛ ومع زوجته (ايفلين ويلوبى نى ويد) اكتسب شهرة المحدث الأملى وكان قد فتح بيته لزيارات أفواج متتابة من التلاميذ والزلاء والزوار ، وفي عام ١٩٤٥ منح هوايتهد نوط الاستحقاق .

تكشف فلسفة هوايتهد عن محاولة الجمع بين (١) اهتمامه المنطقي الرياضى بالنسقات العلاقية المجردة ؛ (ب) « علم الكون » (لا بالمعنى الفنى المستخدم في فيزيقا الفلك ، ولكن بالمعنى الواسع الذى يعنى تفسير العالم تفسيرا توحى به أفكار عامه ينطوى عليها العلم الفيزيقي ؛ (ج) اهتمامه الخلقى والدبنى والجمالى كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الانسانية داخل المجتمعات (على أن اهتمام هوايتهد بالدين لم يكن اهتماما اجتماعيا وكفى ، بل هو اهتمام به من حيث انه يختص بعلاقة الانسان بالله اذا نظرنا اليها على أنها بمثابة الأساس الدائم للتطور العالمى) . ولقد اتبع هوايتهد في تأليفه المنطقي الباكر الفكرة التي كان فريجة أول من قال بها ، وأعنى الفكرة القائلة بأن الرياضة يمكن التدليل على أنها نتيجة تلزم عن بعض العلاقات المنطقية الصورية ، فهذه العلاقات هي التي تجعل من المستطاع أن تتطور النسقات الاستنباطية التي تزودنا - على سبيل التشبيه - بصكوك متروكة على بياض ، قوامها صور من العلاقات الممكنة التي تجيء « قيم » التطبيقات التجريبية بعدئذ فتملا بعضها بمضمون مادي . وكان هوايتهد في اهتمامه بالأفكار العامة التي أقيم عليها علم الفيزيكا في عصره متأثرا على وجه الخصوص بنظريات المجال في الفيزيكا ؛ وبفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج . ج . طومسون الذي كان قد قدمها على أنها مقدار الموجه أو السيلال المقيس الذي ينتقل من حدث طبيعى الى حدث طبيعى آخر . ورأى هوايتهد أن هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيقية التي ينتهى اليها التحليل ان هي الا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هي جزيئات من المادة تشغل نقاطا من مكان ولحظات من زمان ، وأدى به هذا فى بحثه الباكر « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » الى نقد المفاهيم النيوتونية الكلاسية ؛ هذا وقد نظر الى فكرة خطوط القوة التي يتداخل بعضها فى بعض فى « مجالات » على أنها مشابهة للمنهج المنطقي

الطوبولوجى الخاص للوسيلة المنطقية المسحية التى هى طريقة « التجريد الشامل » التى ابتكرها هوايتهد ، وبوساطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذات الأشكال المختلفة ، فمنها الدائرى ومنها المستطيل ومنها الاهليلجى ، بعضها فى بعض (انظر مقالات « تشريح بعض الأفكار العلمية » التى أعيد نشرها فى « تنظيم الفكر » و « أهداف التربية ») .

وقد عرض هوايتهد الأفكار المنطقية والاستمولوجية الخاصة بهذه الطريقة من النظر الى العالم الطبيعى فى الكتب الثلاثة التى تمثل المرحلة « الوسطى » من مراحل حياته وهى : « أصول المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ، و « فكرة الطبيعة » (١٩٢٠) ، و « مبدأ النسبية » (١٩٢٢) حيث كان مهتما من ناحية بتشكيل النظم الاستنباطية الخاصة بالمفاهيم الدقيقة ، ومن ناحية أخرى بتأويل هذه النظم على ضوء معطيات الخبرة ؛ « فالخبرة » كما اعتقد هوايتهد تأتينا أولا فى صورة « متصل » من المشاعر المترابط بعضها ببعض بطريقة غامضة وليس فى صورة معطيات الحس الواضحة الحدود ، وذلك هو ما أدى به الى رفض تحليل معطيات الحس على طريقة هيوم الذى بدأ تحليله من « متصل » أشد غموضاً ، وهو متصل الاحساس العضوى . وهكذا اعتبر هوايتهد أن أفكاره المنطقية الأساسية التى هى فكرة العلاقات بين « الكل والجزء » ، وفكرة تداخل الأجزاء بطريقة متسقة ، وفكرة « الرابطة الشاملة » أقول انه اعتبر هذه الأفكار المنطقية الأساسية أنسب من الأفكار الذرية فى تحليل خبرتنا الأساسية ؛ فلقد اعتقد هوايتهد أنه لا ينبغى لنا أن نبدأ تحليلنا من الأشياء الواضحة المعالم ، بل نبدأ من الاحساس بأن « شيئاً ما ماض فى طريق الحدوث » ، أى أن نبدأ بالاحساس بشئ أخذ فى

الانتشار مكاناً وزماناً . وكان يعتقد أحياناً أنه يمكن الوصول الى أطره المنطقية بوساطة عملية تخليص أو تجريد للصورة من مادة الخبرة الخام ؛ لكن ذلك الرأى - فيما يبدو - من شأنه أن يقلل من المدى الذى قد تبلغه فكرة مثل « فكرة التجريد الشامل » فى كونها وسيلة مسحية لتعريف النقط والخطوط المستقيمة ، وفى كونها أبعد ما تكون شبهاً بأى شئ . مما يمكن اشتقاقه من الخبرة الحسية . على أن هوايتهد عندما رأى وجه الحاجة الى ابتكار أفكار منطقية ومسحية ليعالج بها التركيبات التى تتكون داخل متصل غير متعين الحدود ، كان يركز انتباهه على مشكلة حقيقية حتى ولو لم يقدم صياغته الخاصة لها على نحو من الكفاية والوضوح بحيث يظفر برضى معاصريه واهتمامهم ، أو من جاء بعدهم مباشرة ممن استمر أغلبهم فى استخدام الأفكار المنطقية المتصلة بالصورة الذرية من صور التحليل .

كان هوايتهد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، مهتما بتقديم عرض عام للطريقة التى « تترابط بها أجزاء الطبيعة » على أساس اطار منطقى قائم على فكرة « الرابطة الشاملة » ؛ وفى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٦) و « التطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) و « مفامرات الأفكار » (١٩٣٣) تحول هوايتهد الى اقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يركز على دراسة تأملية لما يمكن أن يعد « كائناً فعلياً » فى تيار التطور داخل الطبيعة التى ترتبط أجزاؤها على النحو الذى سلف ذكره .

وهنا يقدم هوايتهد نظرية عن الحقيقة المنظورية للتركيبات الحادثة داخل متصل الحوادث الطبيعية ، فكل تركيب منها يتوحد من مركزه الخاص ، وهذا المركز ينظر اليه على أنه موضع لذات خابرة ذات فاعلية مكونة نفسها من تبادلها العلاقات

ينتزعها من مختلف المصادر ؛ على أن هذه المبادئ التعميمية قد ترجع الى مستويات مختلفة من التجريد أو الى أنماط منطقية مختلفة ، حتى انها عندما قدمها هويته لم يسهل التناهما معا فى نسق واحد . وكان هويته فى مؤلفاته الباكورة مهمتها بالوسائل المنطقية التى بوساطتها يمكن للأطر المنظمة من التصورات المضبوطة أن ترتبط بالخبرة الحسية التى تجيء مفككة وغامضة ، وكذلك هى (فى رايه) كيفية وذات صبغة عاطفية ووجهة غائية . وفى مؤلفاته الأخيرة حاول محاولة ضخمة لسد هذه الفجوة بأن جعل اطار الأفكار العامة نفسه مستمدا - عن طريق التعميم الوصفى - من التركيب الذى اعتقد هويته أننا نجده فى خبرتنا الفعلية ، وعن هذا الطريق أمل هويته فى أن يقضى على «الازدواج» الموجود بين الانسان والطبيعة ، وأن يقضى أيضا على الفجوة التى بين النظرية العامة والخبرة الفعلية ؛ ولكنه ربما كان فى قيامه بهذا العمل قد قلل من شأن الصفة الصناعية التى تتصف بها النظريات العامة ، وربما كان فى تحليله لظواهر الخبرة الفعلية قد تأثر أحيانا بأطره النظرية .

ان عمل هويته متعدد الجوانب ، وفيه من العيوب ومن المحاسن ما لا بد أن يكون فى كل محاولة كبرى تقصد الى اقامة نسق شامل يعمل على أن « يحوى فى داخله كل شيء » . وعلى هذا فلا يمكن تلخيصه تلخيصا وافيا ؛ وينبغى لأولئك الذين يرغبون فى أن يلموا به أن يكونوا على استعداد لأن يبذلوا جهدا موصولا فى أن يلجوا طريقة فى التفكير غير مألوفة ، قد عبر عنها بمصطلحات غير مألوفة . وباستثناء التأثير الكبير الذى تركه هويته بما أنتجه فى المنطق الرمضى بالاشتراك مع رسل فى كتاب «أسس الرياضة» (برنكيا ماثماتكا) ؛ فإن سائر عمله قد ظل فى مجموعته ضربا من التفكير المتطوى على ذاته الذى لم يترك الا أثرا ضئيلا فى الفلسفة المعاصرة .

مع بيئتها كلها ؛ وهذا هو ما يسميه هويته فى اصطلاحه الخاص « تبلور التشرب » (ومعناها امتصاص كل كائن فعلى للتاريخ الماضى ثم سيره نحو مستقبل جديد) . وأقرب الأشياء شيها بذلك من بين نظريات الميتافيزيقا التقليدية هى الذرات الروحية (المونادات) التى قال بها ليبنتز ، لولا أن « الكائنات الفعلية » عند هويته ليست « مغلقة على نفسها وبلا نوافذ » (كما هى الحال فى مونادات ليبنتز) ؛ فهى وإن تكن لا تخضع إلا للتطور الداخلى المحض ، إلا أنها فى تفاعل نشيط بعضها مع بعض فى شتى أنحاء الطبيعة . ولقد اعتبر هويته أن مثل هذا التفاعل بين شتى الكائنات هو بمثابة فكرة تعميمية للترابط العضوى حتى لقد وصف فلسفته الأخيرة بأنها « فلسفة الكائن العضوى » ؛ أما معالجة هويته لهذه الفلسفة فى كتبه الأخيرة فقد جاء معقدا نتيجة لاستخدام المصطلحات التى استخلصها لا من علم الأحياء فحسب ، بل ومن علم النفس الاستنباطى أيضا (من ذلك مثلا أن فكرة « المشاعر » مستعملة بمعنى غاية فى التعميم) ، كما جاء معقدا كذلك نتيجة لمحاولته أن يجمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والفيزيقية والبيولوجية والسيكولوجية بل والأفكار الجمالية والدينية داخل اطار واحد ، ناظرا الى هذه الأفكار جميعا على أنها كلها انما تتناول - بوسائل متنوعة - وصف العناصر الداخلة فى عمليات واقعية داخل نطاق الطبيعة ، كما أنها كلها (فيما كان يأمل لها) سينتهى أمرها الى أن تجد - كل منها من ناحيته الخاصة - مبادئ « ميتافيزيقية » بعينها هى غاية فى التعميم . ولقد اعترف هويته بأن محاولته الوصول الى هذه المبادئ العامة تعميما كاملا انما كانت فى نهاية الأمر محاولة غير متوقعة النجاح ، على الرغم من أنه كان يأمل فى امكان اقامة أطر ميتافيزيقية تقترب من هذه المبادئ . وأدى به اعتقاده فى أهمية استهداف اقامة نسق شامل الى محاولة إقامة مثل هذا الاطار ، وذلك بتعميمه لمبادئ

ترابط في يسر بين تاريخه العقلي وزياراته الثلاث للقارة الأوروبية ؛ فزيارته الأولى التي قام بها عام ١٦١٠ ألهمته الرغبة في الإحاطة بفكر العالم القديم . ومن المحتمل أن عدم ارتياحه للتقليد الأرسطي الذي كان سائدا في « مدارس » (العصور الوسطى) قد شجعتة أيضا أحاديثه مع فرنسيس بيكون الذي كان هوبز يتردد عليه أثناء تقاعده (أى تقاعد بيكون) وفي عام ١٦٢٨ نشر ترجمة لثيوكديدس ، وكان بعض ما يهدف إليه هو أن يحذر مواطنيه من أخطار الديمقراطية .

وخلال رحلته الثانية الى القارة عام ١٦٢٨ ، تحسنت صحته ، وتضاعف اهتمامه الشديد بالهندسة ، التي كان يعتقد أنه قد يستخدم منهجها لعرض نتائجه عن الديمقراطية لتجني كالبراهين التي لا سبيل الى دحضها ؛ وكان يعتقد - شأنه في ذلك شأن بيكون - أن المعرفة معناها القوة ، وكان يأمل في علاج أمراض مجتمع على شفا الحرب الأهلية ، وذلك عن طريق تخطيط بناء عقلي جديد للمجتمع وكأنه يخطط شكلا هندسيا .

وزودته رحلته الثالثة الى القارة بالعنصر النهائي في فلسفته الطبيعية والمدنية ، فقد زار جاليليو عام ١٦٣٦ ، وتمثل الفكرة الخصبة التي تشيع في فلسفته كلها ، ألا وهي تعميم علم الميكانيكا ، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد .

ويدعى هوبز الأصالة في شطرين رئيسيين من فلسفته هما : البصريات ، والفلسفة المدنية ؛ وقد كانت اضافاته الأولى الى الفلسفة في هذين الميدانين . وكانت « الرسالة الصغيرة » (١٦٣٠ - ١٦٣٧) هجوما على النظرية الأرسطية في الحس ، وتخطيطا لنظرية ميكانيكية جديدة . وعند رجوعه الى إنجلترا ، تحولت أفكاره مرة أخرى الى السياسة نظرا للحالة المضطربة التي

ولئن كان التنبؤ بالمستقبل مخاطرة غير مأمونة ، إلا أننا اذا خاطرنا بتنبؤ كهذا ، قلنا انه حتى اذا ما عاد الاهتمام بالميتافيزيقا الى سابق عهده - فليس من المتوقع لنسقه الميتافيزيقي أن يدرس شأنه في ذلك شأن مذاهب سبينوزا وليبنتز على سبيل المثال . بيد أن بعض أفكار هوبزتهد الحصبه ربما أمكن تعهدها بالتنمية عن طريق وسائل أخرى أكثر دقة ، ومن قبيل هذه الأفكار (ا) محاولته أن يربط المنطق الرمزي « بالمتصل » بدلا من ربطه بالعناصر الذرية المفككة ، (ب) اعتقاده في أولية نظرية المعرفة العضوية على نظرية المعرفة القائمة على الاحساس البصري ، (ج) محاولته الدفاع عن فكرة العلة « الفعالة » في مقابل فكرة « الاطراد » في تفسير السببية التي أقامها على عمليات الخبرة المباشرة التي يتعامل بها الكائن الحساس مع بيئته . وبعض جوانب رأيه في الترابط العضوي المصوغ على أساس مجالات العلاقات المتداخلة ، قد استغلت بالفعل في النظرية الاجتماعية ؛ كما أن بعض كتبه وبخاصة « العلم والعالم الحديث » و « مغامرات الأفكار » يحتمل أن تقرأ لا من أجل ما تقدمه من أفكار نظرية فحسب - وهي أفكار لم تكمل صياغتها في هذه الكتب - بل لما فيها من ثروة من الملاحظات الانسانية والفطنة والنافذة أحيانا ، وهي ملاحظات تتعلق بتاريخ الأفكار وحياة الانسان في المجتمع .

هوبز ، توماس : (١٥٨٨ - ١٦٧٩) ، فيلسوف انجليزي ، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد . أصبح عام ١٦٠٨ معلما لابن « وليم كافندش » إيرل ديفونشاير ؛ وقضى بقية حياته المديدة في مناصب مماثلة ، وعلى الأخص في أسرة « كافندش » ، فكان معلما لشارل الثاني أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبي .

كان هوبز أكاديميا صميما ، ويمكن أن



هوبز، توماس (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

المستند الى رضى الشعب لا الى الحق الالهى . وهكذا يمكن أن يتخذ مذهبه لتبرير أية حكومة قائمة ، طالما كانت تحكم ، فهو يبرر حكومة كرومويل قبل كل شيء ، ومن بعده حكومة شارل الثانى .

ولم يكذ هوبز يعود الى انجلترا حتى اشتبك فى نزاع مع الأسقف براهول عن موضوع حرية الاوادة ، وكان كتابه « مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة » (١٦٥٦) نتيجة هذا النزاع . وقد انتهى الأمر بهوبز الى نزاع أذله اذلالا شديدا ، ففى الفقرة العشرين من كتابه « عن الجسم » الذى نشره عام ١٦٥٥ قام بمحاولة لترييع الدائرة ، فانتهز هذه الفرصة جون واليس أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد وسيث وورد أستاذ الفلك ، وكلاهما من المتطهرين ومن الأعضاء المؤسسين للجمعية الملكية ، اذ كان قد أسخطهما نقد هوبز للجامعات فكشفا فى غير رحمة عن عجزه الرياضى ، واستمرت المعركة بينهما سجلا نحو عشرين عاما .

ومهما يكن من أمر ، فان طاقة هوبز التى كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقدم (كان هوبز يلعب التنس حتى سن السبعين) لم تستنفد كلها فى هذا النزاع العقيم ؛ ففى عام ١٦٥٧ نشر الجزء الثانى من ثلاثيته « عن الانسان » . واستقبل هوبز عقب عودة الملكية فى البلاط حيث لقيت بديهته الحاضرة كل تقدير ؛ غير أن الناس أخذوا يلتمسون سببا يفسرون به غضب الله الذى تبدى أيام « الطاعون » و « الحريق الكبرى » ، فقدمت عريضة الى البرلمان للقضاء على الالحاد ، وشكلت لجنة لفحص كتاب « التنين » ؛ غير أن هذه المسألة أهملت ، ومن المحتمل أن يكون ذلك نتيجة لتدخل الملك . بيد أن هوبز منع من نشر آرائه فتحول الى التاريخ ، وأتم عام ١٦٦٨ كتابه « بهيموث » ، وهو عبارة عن تاريخ الحرب الاهلية مفسرة على ضوء آرائه عن الانسان والمجتمع ، وقد نشر هذا الكتاب عام

كانت تجتازها بلاده . ونشر فى عام ١٦٤٠ كتاب « مبادئ القانون » أثناء انعقاد البرلمان ؛ ويبرهن هذا الكتاب على الحاجة الى سيادة غير منقسمة (طبع فيما بعد فى جزئين عام ١٦٥٠ هما : « الطبيعة الانسانية » و « الهيئة السياسية ») . وحين اتهم البرلمان سترافورد خشى هوبز على حياته ، ولاذ بالفرار الى القارة مفتخرا فيما بعد بأنه كان « أول من هربوا » . ولم يلبث أن نشر كتابه « عن المواطن » بعد ذلك بقليل عام ١٦٤٢ (نشر بالانجليزية عام ١٦٥١ تحت عنوان : « الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع ») ، حاول أن يبرهن فيه برهانا قاطعا على الغرض الاصلى من السلطة المدنية ومداهما ، والصلة بين الكنيسة والدولة .

ولاترجع أصالة هوبز الى آرائه عن البصريات والسياسة فحسب ، ولكنها ترجع أيضا الى ما قد صنعه من الروابط التى تصل بينهما ، اذ كان يعتقد أنه من الممكن انشاء نظرية جامعة تبدأ بالحركات البسيطة التى تدرسها الهندسة وتنتهى الى حركات الناس فى اقترابهم وابتعادهم الواحد عن الآخر فى الحياة السياسية . وقد شرع فى تأليف ثلاثية استنباطية تشمل ثلاثة أجزاء عن الجسم والانسان والمواطن ، غير أن مجرى الحوادث كان يقاطع باستمرار مشروعه ذلك . وقد بدأ فى تأليف كتابه « عن الجسم » عقب نشر كتابه « عن المواطن » بزمان قصير ، غير أنه لم يكمله الا بعد عودته النهائية الى انجلترا ؛ ذلك أنه بعد قدوم شارل الثانى الى باريس انصرف هوبز عن تأملاته الطبيعية وشرع فى آيته الكبرى : « التنين » (أو اللواياتان) الذى عرض فيه بصورة لاذعة آراءه فى الانسان والمواطن ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٦٥٩ . ولم يلبث كرومويل أن سمح لهوبز بالعودة الى انجلترا بعد ذلك بقليل ؛ ذلك أن هوبز فى الوقت الذى كان يسلم فيه بالتمثيل الشعبى ، كان يصطنع نظرية العقد الاجتماعى لاثبات ضرورة قيام الحاكم المطلق

١٦٨٢ بعد وفاته . وأرسل اليه صديقه جون أوبري كتاب بيكون « مبادئ القانون العام » ، وأصدر وهو في سن السادسة والسبعين كتابه : « محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة في انجلترا » (نشر بعد وفاته عام ١٦٨١) . وفي سن الرابعة والثمانين كتب ترجمته الذاتية بالشعر اللاتيني ، ونشر في سن السادسة والثمانين ترجمة للآيذاة والأوديسة ، لأنه لم يجد عملا يستطيع أن يؤديه أفضل من ذلك . ومات وهو في سن الواحدة بعد التسعين .

إسهاماته في الفلسفة :

(١) المنهج الفلسفي : كان هوبز يعتقد - شأنه في ذلك شأن معاصريه بيكون وديكارت - أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة . ولقد كان عقل الانسان الطبيعي آخذا في الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، ورائت عليه غشاوة ، وأفسدته مذاهب « المدارس » (في العصور الوسطى) التي يكتنفها الضباب ، والتي تحدث - نتيجة لولائها للتقليد الأرسطي - عن « الماهيات » و « الأرواح » وغير ذلك من ألوان الهراء الخرافي الذي يقوى من قبضة الكنيسة الكاثوليكية ، ويشجع الفتنة .

وعلى هذا لم يكن هوبز يرى الفلسفة مجرد عون على التفكير الواضح فحسب ، بل تمهيدا ضروريا للحكومة المعقولة ، ولتفادي الحرب الأهلية، تلك الحرب التي تعد من أسوأ الشرور ، ومنها تنشأ « المذابح والعزلة والافتقار الى كل شيء » . بل كان يفهم الفلسفة بمعنى واسع جدا فهي : « ... تلك المعرفة بالآثار أو بالظواهر كما يدلنا عليها الاستنتاج الصحيح من المعرفة التي تكون لدينا بآديء الأمر عن عللها أو منشئها . أو هي المعرفة بتلك العلل والمنشئ . كما تدلنا عليها معرفة آثارها بآديء ذي بدء » . وهو اذ يتحدث هذا الحديث يضع في ذهنه منهج الهندسة ، ومنهج جاليليو التحليلي التركيبي الذي كانت تحلل به

الظواهر الى أبسط عناصرها ، ثم يعاد بناؤها من جديد بناء عقليا وفقا لنموذج معقول . وكان يعتقد - مثل سائر معاصريه العقلين - أن الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الحس الخادعة ذات طبيعة هندسية . وهكذا فإن استخدام العقل في الفلسفة الذي كان معناه الحرفي عند هوبز هو أن يعده ضربا من الجمع أو من الطرح نتناول به نتائج الأسماء العامة المتفق عليها لتمييز أفكارنا والدلالة عليها - أقول ان استخدام العقل في الفلسفة قد أدى في حالة هوبز الى ما يسمى الآن بالفلسفة التحليلية أو محاولة توضيح معنى التصورات ؛ كما نتج عنه أيضا ما يعرف بالميتافيزيقا ، وهي تعميم مجموعة من التصورات (وهي في حالة هوبز تصورات ميكانيكية) في مجالات ليست في العادة من مجالاتها الخاصة . وكان المقصود بهذا الكشف عن الحطة الأساسية التي أقيم عليها كل ما هو كائن .

(٢) ميتافيزيقا الحركة : كان تحليل هوبز في حقيقة الأمر يتبع - على وجه العموم - تأملاته التي تشمل نطاقا أوسع ، وذلك أن حلمه « بثلاثية » تشمل الجسم والانسان والمواطن ، كان يؤلف عمله كله . فقد كان يتصور أفعال الناس باعتبارها حالات خاصة للأجسام وهي في حالة الحركة ، ويمكن تفسيرها في حدود القوانين الميكانيكية الشاملة للموجودات كلها . وما جعل هذه الفكرة مقبولة ، اصطناعه لفكرة « الجهد » لافتراض الحركات الصغيرة صفرا لامتناهيا وذات الأنواع المتعددة ، وخاصة تلك الحركات التي تحدث في الوسط الممتد بين الانسان والموضوعات الخارجية ، وفي الحواس ، وفي داخل الجسم ؛ فكان ينظر الى ظواهر الحس والخيال والأحلام باعتبارها ظواهر لأجسام دقيقة تخضع لقانون القصور الذاتي ، كما يفسر ظواهر الدوافع النفسية على أنها ردود فعل يحسدها التنبيه الخارجي والداخلي ، وهي نظرية من النظريات الشائعة في علم النفس .

الحديث • ومهما يكن من أمر ، فقد اشتهر هوبز (وشهر به) لقوله بأن الدوافع الانسانية جميعا حالة خاصة لحركة من حركتين جسميتين أساسيتين هما : الاشتهاه أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء •

(٣) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان في كتاباته السياسية على أنهما الرغبة في السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا • وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، إذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ! فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاغيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية • وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليلى للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس •

(٥) القانون : اشتهر هوبز فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم ؛ وهذا الرأى هام جدا من الناحية التاريخية ، لانه حاول توضيح الاختلاف فى الاجراءات بين القانون المستند الى تشريع (الذى كان حينذاك فى مرحلة الطفولة) والقانون المستند الى سوابق قضائية • كما ألح على التمييز بين سؤالين ما أسرع ما يحدث بينهما خلط وهما : « ما القانون ؟ » و « هل القانون عادل ؟ » ؛ وقد سبق هوبز فى كثير من النواحي مدرسة أوستن فى الفقه التحليلي ، وهى المدرسة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر •

(٦) الدين : كانت آراء هوبز عن الدين تتجه الى حد كبير نحو تبين أن هناك أسسا عامة - الى جانب أسانيد الكتب المقدسة - للاعتقاد الذى يذهب الى أن الملك هو خير مفسر لارادة الله ؛ فالدين مذهب فى القانون ، لا مذهب عن الحقيقة • ولكى يبرهن هوبز على هذا ، أدلى بعدة ملاحظات هادية فى التمييز بين المعرفة والايمان ، فكان من رأيه أننا لانستطيع أن « نعرف » شيئا عن صفات

(٣) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان فى كتاباته السياسية على أنهما الرغبة فى السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا • وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، إذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ! فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاغيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية • وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليلى للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس •

(٤) الأخلاق : هذه الخطوة الاستنباطية قد حددت النمط العام لتفكير هوبز عن الأخلاق والقانون والدين ؛ بيد أن براعته التحليلية فى تلك المجالات جميعا قد أوحى باتجاهات فكرية ذات قيمة باقية ، فكان يرى فى الفلسفة الأخلاقية أن قواعد السلوك المتمددين (التى كانت تسمى « القانون الطبيعى » ، أو « قوانين الطبيعة ») يمكن استنباطها من قواعد الحيلة والحذر التى يجب أن يقبلها أى انسان عاقل يخشى الموت •

ويؤمن هوبز بأن المدنية قائمة على الخوف لا على النزعة الاجتماعية الطبيعية ، ونقصد بكلمة

فى ثوب ملطخ بالدم (الذى هو جسم آخر) ، وفى هذا المجال كان هوبز يستخدم تمييزات تنقصها الدقة ، لكنه سبق الأساليب الفنية الحديثة فى التحليل المنطقى حين زود الرغبة فى تعين الكلام ووضوحه بنظرية تفسر كيف تنشأ الأقوال الحالية من المعنى عن عدم الحساسية بالفوارق المنطقية بين مختلف أنواع الحدود ؛ غير أن ما هو أهم من ذلك بكثير ، من الناحية العامة ، اصراره على أن الكلام جوهري بالنسبة للتفكير ، وأن التفكير - بمعنى وضع التعريفات استخلاص مضامين الأسماء الكلية - هو الذى يميز الناس من الحيوان .

(A) تقديرات لهوبز : على الرغم من أن هوبز قد انتقد فى كل نقطة من نقاط خطته تقريبا . فان العصور المختلفة كانت تميل الى التركيز على هذا الجانب أو ذاك من جوانبه . وثمة أوجه رئيسية من النقد وجهها أصحابها نحو نوع التفكير السائد (فى عصر هوبز) أكثر من توجيهها نحو تعبير هوبز الخاص عن ذلك التفكير ؛ ومن أمثلة هذا النقد الرئيسى ما وجه ضد اخفاق العقلين بصفة عامة فى تمييز الهندسة من العلم التجريبي ، اذ أن الهندسة إنما تعالج علاقات بين أفكار مما قد لا يتصل بالظواهر الخارجية أى اتصال ، ومن هذا النقد أيضا ما أضاف اللثام عن المغالطة الموجودة فى علم الأخلاق حيث يتم الانتقال من أحكام تقريرية عن الواقع (كالتي تقال عن الطبيعة الانسانية مثلا) الى القواعد التى تقرر ما ينبغى عمله . وكان هيوم أول من شن هجوما منظما على الاتجاهات العقلية والطبيعية فى تفكير هوبز . وثمة نقد عام آخر موجه ضد النظريات الآلية عن الانسان ، وهى النظريات التى تخلط بين مسوغات الأفعال وبين أسبابها (المحدث لها) ؛ وهى تصف الأفعال الانسانية بالفاظ لا يقرها المنطق .

ومهما يكن من أمر ، فان وجهة نظر هوبز

الله ، وأما الصفات التى نستخدمها لوصفه فهى تعبيرات نعبر بها عن تمجيدنا له ، وليست من نتاج . ولقد كان هوبز عنيفا بصفة خاصة فى دفاعه عما أطلق عليه اسم « الدين الحقيقى » ضد التهديد المزدوج من جهة الكاثوليكية بسلطتها المستمدة من غير هذا العالم الدنيوى ؛ ومن جهة المتطهرين الذين يأخذون صلة المؤمن بربه مأخذ الجدل لا فرق فى ذلك بين مؤمن ومؤمن . وفى سياق هذه الحملة تناول تصورات الكتاب المقدس - من وجهة نظر الميتافيزيقا الميكانيكية - تناولاً لا رحمة فيه ، مثل فكرة « الروح » و « الالهام » و « المعجزات » و « ملكوت الله » ؛ أما فيما يتعلق بمشكلة الشر ، فقد أشار بحدة الى أن الحل الوحيد هو تأكيد قوة الله ؛ ألم يجب الله على أيوب قائلا : « أين كنت حين وضعت الأسس للأرض ؟ » .

(V) فلسفة اللغة : يرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز فى الفلسفة هو نظريته عن الكلام ، فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسمين فى معنى الحدود الكلية . وكان لاذعا بصفة خاصة فى تعرضه لنظرية الماهيات التى كانت تعتنقها « المدارس » (فى العصور الوسطى) ، وأوضح أن هذه النظرية - وكثيرا غيرها مما هو أشد منها غموضا - إنما نشأت من خلط هذه المدارس فى استعمال الأنماط المختلفة من الحدود ؛ فالأسماء يمكن أن تكون أسماء أجسام أو أسماء صفات أو أسماء لكلمات . ولو استخدمت فئة من فئات الأسماء تلك على أنها تنتمى لفئة أخرى نشأ عن ذلك كلام بغير معنى ؛ فكلمة كلى مثلا هى اسم يطلق على مجموعة كلمات وليست اسما لماهيات يشار إليها بأسماء . ومثل هذه الأسماء « كلية » بسبب طريقة استعمالها لا لأنها تشير الى نمط خاص من الكائنات ؛ وكذلك تكون « الحمرة » (وهى صفة) ليست كائنة فى الدم ، بنفس المعنى الذى يكون به الدم (الذى هو جسم)



هوسرل، إدموند (١٨٥٩ - ١٩٣٨).

وواحد من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين انتهجوا منهجا علميا .

هوسرل ، ادموند : (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ، فيلسوف ألماني ، ومؤسس الحركة المعروفة باسم علم الظواهر . وكان التأثير الرئيسي الذي خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدي الذي وضعه برتتانو ، وهو الفيلسوف الذي درس عليه هوسرل في فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، واشتغل هوسرل بالتدريس في جامعة هال ، وشغل كرسى الفلسفة في جوتنجن وفرايبورج . ومؤلفاته الرئيسية هي : « فلسفة الحساب » (١٨٩١) الذي انتقده فريجه كثيرا ؛ و « أبحاث منطقية » (١٩٠٠ - ١٩٠١ ، الطبعة المنقحة ١٩١٣ - ١٩٢١) ، وهو الكتاب الذي لحصه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشيء ؛ و « أساس علم الظواهر » ، و « أفكار لعلم ظواهر خالص » (الكتاب الأول ، « مقدمة عامة » ١٩١٣ ، الترجمة الانجليزية ظهرت عام ١٩٣١ ، ونشر الجزء الثاني والثالث بعد وفاته عام ١٩٥٢) ، و « علم ظواهر الوعي الباطن بالزمان » (١٩٠٥ - ١٩١٠ ، ونشر عام ١٩٢٨) ؛ و « المنطق الصوري التحليل » (١٩٢٩) ؛ و « تأملات ديكارتيّة » (١٩٣١) ؛ و « الخبرة والحكم » (١٩٤٨) .

ويمثل علم الظواهر عند هوسرل امتدادا واسعا ، وتحولا لكتاب « كشف النفس » الذي وضعه برتتانو ، وهو محاولة للوصول الى تخطيط منطقي للتصورات الذهنية باعتبارها تمهيدا ضروريا لاي علم نفس تجريبي . ويوافق هوسرل على فكرة برتتانو الرئيسية القائلة بأن حالات العقل الرئيسية ينبغي أن توصف أساسا بما لها من « مهمة قصدية » ، أو الاتجاه - نحو - الأشياء ، لأن جميع الحالات هي حالات « عن » أشياء (سواء أكانت حقيقية أم غير حقيقية) ، وأن حالات العقل المختلفة هي حالات « عن » موضوعاتها بأشكال متباينة . وكذلك يبدأ في

الخاصة ازاء هذه الاتجاهات الفكرية المتعددة قد أثارت طائفة متنوعة تبعث على الدهشة من الاستجابات المختلفة في العصور المتباينة ؛ أما معاصروه فقد أزعجهم انكاره لاي نوع من أنواع السلطة الخارجة عن الانسان ، كما أزعجتهم نظريته التفصيلية في انانية الانسان ، ورأيه بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن صفات الله . وقام سبينوزا - الذي يدين بالكثير لهوبز - بتطهير نظرياته السياسية من متناقضاتها ؛ وأحال الفلسفة السياسية الى نظرية في القوة . وقد انتقد لوك هوبز قبل كل شيء في نظريته الخاصة بأنانية الانسان ، وفي استعدادة لاستبدال حالة الفطرة بحالة يسود فيها الرعب من حاكم مستبد . أما ليبنتز فكان ممثلا اعجابا بهوبز ، ولا سيما بنزعته الاسمية ، ولكنه لم يحب فيه نزعته الحتمية ونزعته اللادورية بالنسبة الى صفات الله . وقد ركز النقد ابان القرن الثامن عشر على تفسير هوبز للانفعالات ، وخاصة محاولته اثبات أن الاحسان حالة خاصة من حالات حب الذات . وكان أصحاب مذهب المنفعة يعدون هوبز سلفهم العقلي ، وتأثروا بنزعته الفردية ، وبالاساس الميكانيكي الذي أقام عليه علم النفس ، وبنزعته الاسمية ، وبنظريته في القانون والعقاب . وكان هاركنس ينظر الى هوبز باعتباره رائدا للنزعة المادية ، ويؤيد اصراره على استخدام المعرفة لأغراض عملية بدلا من استخدامها لمجرد الفهم فحسب . ويميل الفلاسفة المحدثون الى انتقاد هوبز على نزعته الطبيعية في الأخلاق وعلى تفسيره الآلي للانسان ، ولكنهم اطالوا النظر - مع ذلك - الى ذلك التماثل المذهل بين تفسير هوبز لحالة الفطرة وبين الشئون الدولية (كما هي قائمة) ؛ كما حمدوا لهوبز اهتمامه باللغة ، وأساليبه الفنية في التحليل ، ووضوحه في معالجة التصورات السياسية . وإن كانوا يختلفون معه على الكثير من تفاصيل مذهبه ، إلا أنهم يعترفون له بذلك الشرف المشكوك في نسبته اليه ، ألا وهو أنه أبو علم النفس الحديث ،

بناء مذهبه على تصنيف برنتانو للحالات العقلية الى حالات تصويرية ، واحكام ومواقف فيها الوجدان والرغبة . بيد انه يضى في هذا الكشف النفسى الى ابعد من ذلك كثيرا ، ويطوره الى خليط متشعب من التمييزات الدقيقة بحيث يصبح علما مستقلا بدلا من أن يكون مجرد مدخل الى علم نفس تجريبي . فهو سرل يهتم - مثلا - اهتماما عميقا بالتمييز بين الحالات الواعية التي يقصد فيها الى شيء ما مجرد قصد ، وتلك الحالات التي «يحضر» فيها الشيء حضورا عينيا ، ويقال عن هذه الحالات الأخيرة أنها «تحقق» الحالات الأولى . وهو مهتم أيضا بالتمييز المائل لتمييز فريجه بين «المشار» و «المعنى» ، بين الموضوع كما هو «فى الخارج» والموضوع كما هو متصور ، فالمنتصر فى معركة «بيننا» يختلف بمعنى ما عن المنهزم فى «ووترلو» (والشخص فى كلتا الحالتين هو نابليون) ، وهو يهتم أيضا بالطريقة التى «تتركب» وفقا لها الأفكار المتعاقبة أو الحدوس فى الوعي النامي بالموضوع «نفسه» ، كما يهتم بالطريقة التى تنتقل بها من عبارة تكون موضع اشكال الى عبارة نقرر بها احتمالا ، ويهتم فوق هذا كله بالعمليات التى تدخل فى فهم الالفاظ واستعمالها استعمالا ذا معنى .

ويؤكد هوسرل أيضا - كما لم يفعل برنتانو - أن البحث الذى يتابعه بحث تصورى ، أو تخيل بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة فى مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسى والاعتقاد والتنبؤ . . الخ ، والامكانات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسند محمولا الى موضوع . ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالحياى وحده حاسما فى البحث الفينومولوجى (علم الظواهر) كالمثل الفعلى سواء بسواء ، فضلا عن ذلك فإن هوسرل يوسع مجال الكشف النفسى الذى دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شيء أو أى

شيء يشير الى مشار ذهنى ، لا بالمعنى الطبيعى أو بمعنى الإشارة الى أشياء ، بل بمعنى دخوله بين «الأقواس» ، أعنى بمعنى إبرازه فى صورة الظواهر التى تجعلها موضع النظر . ومؤدى ذلك أننا نستطيع مناقشة الموضوعات العقلية فى الرياضة ، أو الموضوعات الطبيعية التى تعطاها الحواس ، أو الطوائف الاجتماعية من حيث أن هذه الأخيرة يمكن جعلها موضوعات للنظر العقلى اذ تكون لها فى العقل مشارات «تمثل» فيها تلك الموضوعات العقلية - اذا شئنا استخدام مصطلح هوسرل - وبذلك يصبح كل ما فى السماء والأرض من كائنات داخلا ضمن مادة البحث عن علم الظواهر ، مادام متمثلا فى الوعي . وكلمة «فينومولوجيا» (علم الظواهر) تستمد دلالتها - فى حقيقة الأمر - من العملية التى تبرز بها الأشياء التى تكون منا موضع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس مهما يكن نوع تلك الأشياء ؛ فاستخدامنا لكلمة «علم الظواهر» يدل على مرادنا ، وهو أن ندرس الأشياء كما «تظهر» فى الوعي ، ونحن - من وجهة نظر دراستنا هذه - لا نعبأ بأن يكون ما يظهر على هذا النحو «أكثر» من مجرد ظاهرة فحسب . وتظل الأشياء التى تفترض وجودها ، الفيزيقا أو اللاهوت أو الأخلاق المعيارية ، شائقة من ناحية علم الظواهر سواء أكانت ذات وجود حقيقى من الوجهة الميتافيزيقية أم لم تكن . وليس العلم بالظواهر عند هوسرل ، اذا ما بلغ آخر مداه ، بعيد الشبه فى انواقف بفلسفة كانت ، وهى صلة يدركها هوسرل نفسه تمام الادراك ؛ اذ كان هوسرل - شأنه فى ذلك شأن كانت - يبنى اكتشاف المبادئ القبلية التى تتحكم فى العقل ، وفى الطبيعة الظاهرية ، وفى القانون والمجتمع والدين والأخلاق . . الخ ، تلك المبادئ التى ينبغى ألا تذهب مطلقا الى وراء ما «يظهر» لشعور ، والتى ينبغى أن تستمد ضمانها من طبيعة مثل هذه الظواهر الشعورية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هوسرل يصطنع

ويؤكد هوسرل أيضا - كما لم يفعل برنتانو - أن البحث الذى يتابعه بحث تصورى ، أو تخيل بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة فى مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسى والاعتقاد والتنبؤ . . الخ ، والامكانات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسند محمولا الى موضوع . ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالحياى وحده حاسما فى البحث الفينومولوجى (علم الظواهر) كالمثل الفعلى سواء بسواء ، فضلا عن ذلك فإن هوسرل يوسع مجال الكشف النفسى الذى دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شيء أو أى

الانحدار ؛ وكلما قلت التحليلات المثمرة ، كثرت التعميمات الميتافيزيقية . ويعد كتابه « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة عن المعنى « و » العملية الاشارية « و » المعرفة ، احدى الروائع الفلسفية العظيمة بلا أدنى جدال . وثمة أشياء كثيرة جديرة بالاعجاب فى مؤلفاته الأخيرة ، ولكنها ليست كثيرة جدا . بيد أن تأثير فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب من « علم الظواهر » الى الوجودية .

هوك ، سدنى : (١٩٠٢ -) ، ولد بمدينة نيويورك ؛ ويعد المذهب الطبيعى أنسب اسم نطلقه على موقف هوك . كتب كثيرا عن فلسفة كارل ماركس (« نحو فهم كارل ماركس » ، ١٩٣٣ : « معنى ماركس » ، ١٩٣٤ واشترك معه فى تأليف هذا الكتاب مؤلفون آخرون ؛ و « المسيحية والماركسية » ، ١٩٣٤ ؛ و « من هيجل الى ماركس » ، ١٩٣٦) . وكان داعية للماركسية وفقا لفهمه لها ؛ ومع مضي الوقت ، قرر أن ما كان يؤيده فيها حينذاك لم يكن - يقينا - هو ما يدعو اليه « الماركسيون » العاديون (« ماركس والماركسيون ، التراث الغامض » ، ١٩٥٥) .

تأثر هوك تأثيرا عميقا بفلسفة جون ديوى ، بيد أنه من الخطأ اعتباره من البرجماتيين الملتزمين لأصول هذا المذهب ، انظر مثلا كتابه « ميتافيزيقا البرجماتية » ، (١٩٢٧) .

وكان هوك ذا نشاط فى التعبير عن نفسه فيما يتعلق بالقضايا العملية فى الحياة الأمريكية ، انظر مثلا كتابه « زندقة ، نعم ؛ تأمر ، لا » (١٩٥٣) وكتاب « التربية للانسان الحديث » (١٩٤٦) وكتاب « الادراك الفطرى والتعديل الخامس » (١٩٥٧) . ومن أفضل كتبه المعروفة كتابه « العقل ، والأساطير الاجتماعية ، والديمقراطية » (١٩٤٠) .

بعض الغرائب التى يشذ بها عن المألوف فى أثناء تنفيذه الفعلى لغامرته فى علم الظواهر ؛ فهو يترخص فى استخدام حدود « الحدى » و « التجربة » و « الوصف » فى سياقات موضوعها تصورى حيث يكون استخدام مثل هذه الحدود مضللا ، فلقد شرحت فكرة « الأفعال » شرحا دقيقا ، غير أن وصفها يبدو للقارئ وكأنه وصف لمشرح شخوصة أشباح . وفى كتابه « الأبحاث المنطقية » يبلغ المؤلف من مزاعمه حدا يقول عنده ان ثمة حدسا حليا لمعانى الروابط المنطقية مثل « و او العطف » و « أو » ؛ ومع أن هذا الاستعمال (لهذا المصطلح) قد حدده المؤلف أيضا تحديدا دقيقا ، الا أنه يترك تراثا من سوء الفهم . وكذلك أمعن هوسرل بعد عام ١٩٠٧ فى اصطناعة طريقة تشبه الطريقة الديكارتية؛ وصار الفيلسوف الباحث فى علم الظواهر يصور على أنه « يخلق » كل ضرب من العقيدة الواقعية لكى تصبح « المركباب » التى يخلقها وعيه مقطوعا بصوابها عند العقل المتأمل . واستغل هوسرل فكرة « الارزاء » وهى عبارة عن تعليق للاعتقاد ابان عملية التحليل ؛ وصار التجريد الضرورى للبحث فى التصورات الذهنية ضربا من الممارسة الصوفية يتحلل فيها العالم الطبيعى فى الوقت الذى تظهر فيه التركيبات التى ينشئها علم الظواهر . بيد أن هوسرل - كغيره من القديسين - قد سقط فريسة وجدته ، وعجز عن الخروج من هذا الارزاء الذى يعلق فيه الحكم ابان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التى هى « تقويس » الحقائق التى ندركها بالذوق الفطرى أقول ان هذه العملية قد تحولت الى فكرة ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها الا من حيث كونها « تشير » فى الوعى ومن أجل الوعى . ولم يفتن هوسرل الى أنسا لا نستطيع أن نعلق اعتقادا اذا كان ذلك الاعتقاد المعلق خاليا من المعنى ؛ ومن ثم تحول « علم الظواهر » بعد عام ١٩٠٧ الى شكل من أشكال المثالية الألمانية التقليدية .

وتؤلف أعمال هوسرل سلسلة بطيئة

هوكنج ، ولیم ارئست : (١٨٧٣ -) ، ولد بمدينة كليفلاند بولاية أوهايو . كان تلميذا لجوزيا رويس . وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين في أمريكا ينصرفون في تلك الفترة عن المثالية الفلسفية التي نادى بها رويس ، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملا ذا دلالة في التاريخ العقلي الأمريكي ، وكان تأثيره قويا بصفة خاصة في الدوائر الدينية واللاهوتية . ومن أهم كتبه : « معنى الله في التجربة الإنسانية » (١٩١٢) و « الطبيعة الإنسانية وإعادة تكوينها » (١٩٢٣) .

وكان هوكنج فيلسوفا محترفا ، كرس كثيرا من النشاط وأثر تأثيرا ملحوظا خارج الدائر الأكاديمية ؛ وربما كان كتابه « بعثات التبشير تراجع نفسها » (١٩٣٢) خير مثل على ذلك ، ولكنه نشر أيضا كتابات كثيرة عن مشكلات مثل مشكلة حرية الصحافة ، والروح المعنوية وقت الحرب ، وشئون السياسة الدولية .

هيجل ، جورج فلهلم فردريك : (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، ولد في شتوتجارت بألمانيا ، ويعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا في جميع العصور . والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ؛ فلم ينقض بعد موته إلا أكثر قليلا من قرن واحد ، ومع ذلك فلم يبق من أتباعه غير نفر ضئيل ، بيد أن كثيرا من فكره قد استوعبه خصومه . ولكي يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخي عن كيركجارد وماركس ، وعن الماركسية والوجودية ، وعن البرجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة . . . لكي يكتسب المرء شيئا من ذلك ، فلا بد أن يأخذ في اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسية .

انه على الرغم من أن مجموعة مؤلفات

هيجل بالألمانية تبلغ حوالى عشرين مجلدا ، وقد بلغت في أفضل طبعة نقدية ما يزيد على ثلاثين مجلدا ، فإن هيجل نفسه لم ينشر سوى أربعة كتب هي : « علم ظواهر الروح » (١٨٠٧) و « المنطق » (١٨١٢ - ١٨١٦) و « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧ ، أعيد طبعها بعد أن كتبت من جديد تماما عام ١٨٢٧ ، وظهرت في طبعة منقحة أخرى عام ١٨٣٠) ، و « فلسفة القانون » (١٨٢١) . وقد ترجمت هذه المؤلفات جميعا الى الانجليزية ؛ كما ترجمت كذلك محاضراته التي نشرت بعد وفاته وهي محاضرات عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، وتاريخ الفلسفة - ترجمة تنقصها الدقة أشد النقصان في أكثر الأجزاء . وتعد ترجمة ت . م . نوكس لكتاب « فلسفة القانون » أفضل ترجمة انجليزية .

ومن الممكن - على سبيل التيسير - تقسيم فلسفة هيجل الى مراحل ثلاث ؛ وتبدأ المرحلة الأولى - وهي مرحلة تلقى كثيرا من التجاهل في المؤلفات الانجليزية - قبل نشره لكتابه الأول عام ١٨٠٧ ، ويمثل المرحلة الثانية كتابه الأول ذاك « الفينوسنولوجيا » ، وتمثل المرحلة الثالثة - وهي المرحلة التي عنى بها الهيجليون ، واعداء الهيجلية من البريطانيين - مؤلفاته المتأخرة التي تبدأ بكتابه « المنطق » . ولقد أثارت المرحلتان الأولى والثانية في ألمانيا وفرنسا اهتماما أشد مما أثارت المرحلة الثالثة ؛ وإن هذا ليصدق على الأقل في القرن العشرين . وفي المرحلة الأولى نلتقى بهيجل الذي لم يبلغ بعد طور الاحتراف ، وهو يكاد في هذه الحالة لا يختلف كثيرا عن الصورة الشائعة عنه . .

نشرت كتابات هيجل المبكرة - وهي عبارة عن المسودات والمقالات التي كتبها في العشرينات من عمره - لأول مرة عام ١٩٠٧ تحت هذا العنوان المفضل : « كتابات هيجل اللاهوتية



هيجل، جورج فلهلم (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱).

يتصل بالمعرفة كلمة مضلله خلال الكتاب كله ،
وكلمة « الروح » أكثر منها إيهاء » .

وان استعمال كلمة « الضرورة » فى الفقرة
المقتبسة آنفا ليؤذن بخلط رئيسى فى فلسفة
هيجل اللاحقة ؛ فهو يستخدم كلمة « ضرورى »
مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة « جزافى »
أو اعتباطى ، ولا يميز بين تقديم المسوغات التى
تفسر تطورا ما وبين إقامة البرهان على « ضرورته » .
وبهذا المعنى تراه يجد فى التاريخ ما يسوغ
مجراه ، ولكنه لا يزعم - كما يفترض كثير من
شارحيه - أن الأحداث التاريخية أو الموجودات
الجزئية يمكن « استنباطها » بأى معنى من المعانى
المألوفة لهذه الكلمة .

وعلى الرغم من أن هيجل يعلن فى
المقدمة الهامة لكتابه « الفينومولوجيا » أنه يهدف
الى السمو بالفلسفة الى مرتبة العلم ؛ فان كتابه
هذا ، وكثير من فلسفته المتأخرة أيضا ، يفهم
أفضل ما يفهم فى المنظور الذى تزودنا به فترة
شبابه ؛ ان ما يصبو اليه هو ما يزال شيئا
يستطيع أن يجعله بديلا للمسيحية التقليدية ،
أعنى نظرة الى العالم تحذف كل ما يتنافى مع العقل
والكرامة الانسانية ، مع الاحتفاظ بكل ما هو
صحيح فى المسيحية ، وفى تفكير أعلام الفلاسفة
فى الماضى جميعا . وهنا يتحول نثره على وجه
الجملة - وان ظل حافلا بالصور فى مواضع متفرقة -
الى نثر ثقيل معقد ، ولا يعود نقده يصطنع
صورة الاتهام الساخر أو الاستهزاء الصريح ؛
فهو أقرب الى شيء قوامه النظر الى مواقف الماضى
كلها ، ومن بينها الاشكال المتعددة للمسيحية ،
على أنها انما جاءت تمهيدات تتسلف بدرجات من
الاهمية متفاوتة فيما بينها - وان تكن كلها غير
مرضية بلا شك - تتسلف البناء الفلسفى الذى
استقطره هيجل من مرسل التاريخ .

المبكرة » ، ونشرت منها مقالتان كبيرتان -
ومجموعها الكلى أربع - باللغة الانجليزية عام
١٩٤٧ بعنوان : « كتابات هيجل اللاهوتية
المبكرة » ، ترجمها نوكس . وفى بعض تلك
المقالات ، وعلى سبيل التحديد فى مقالة : « وضعية
الدين المسيحى » نجد أسلوب هيجل لامعا ، بليغا ،
زاخرا بالصور ، ونقده للكنيستين الكاثوليكية
والبروتستانتية على السواء ، بل للمسيح نفسه
- نقد لاذع فى أغلب الأحيان ، ومعارضته لكل
عقيدة متحجرة أو نزعة الى السلطة هى معارضه
لا تعرف هوادة . وهو لا يعارض الدين بجملته ،
ولكنه يرى المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة
الانسانية ؛ ويبحث هيجل - فى أقدم كتاباته -
امكان قيام دين معقول تمام العقولية من شأنه
أن يساعدنا على الوصول الى شخصية منسجمة ،
ومستوى عال من الأخلاقية .

وأحس هيجل عام ١٨٠٠ أن هذا الضرب
من النقد الذى شرع فيه مبكرا - مسرف فى
السطحية وبديهى ولا هدف له . وربما كان
التحدى أعظم اذا أردنا أن نبين كيف أن المسيحية
والعقائد الأخرى التى اعتنقها عظماء الرجال فى
الماضى لم تكن « مجرد هراء » ؛ وربما استطاع
المراء أن يستنبط تلك المعتقدات الجامدة المرفوضة
الآن مما نعهده اليوم حاجات تقتضيها الطبيعة
البشرية ، وبذلك نبين طبيعتها وضرورتها .
هذا البرنامج الذى وضع هيجل خطوطه العريضة
عام ١٨٠٠ فى مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقا ،
يميز مرحلة الانتقال الى الطور الثانى لهيجل ،
والى كتابه « علم ظواهر الروح » (فى الانجليزية
تترجم Geist بكلمة « عقل » Mind
فى العنوان وفى أجزاء كثيرة من الكتاب ، بيد أن
كلمة « عقل » لا تجعل للسياق معنى - وخاصة
فى الأجزاء المتأخرة من الكتاب - لهذا تأخذ كلمة
« الروح » فى الظهور المتزايد شيئا فشيئا .
والواقع أن كلمة « عقل » بما لها من مضمون

والولايات المتحدة بوصفها « أرض المستقبل » ، ولهذا السبب نفسه أصر على أن تترك الولايات المتحدة في الوقت الحاضر فلا تدخل في حسابنا ، اذ يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هو أن تفهم « ما هو كائن » لا أن تفكر في المستقبل تفكير المتأمل ؛ وتنتهي تلك السلسلة نفسها من هذه المحاضرات بهذه العبارة : « وإلى هذه النقطة وصل الوعي » . ولو أنه تنبأ بالنظرات الثواقب التي جاء بها من ظهر بعده من الفلاسفة لكان قد ضمنها مذهبه الخاص ؛ ولكنه ما دام لم يكن في استطاعه أن يتنبأ بها فقد سكت عنها .

ولهذا كله ، كان الأحرى به أن يؤكد - ولو حيناً بعد حين على الأقل - بأن مذهبه الخاص لم يكن هو الحُتام ، بدلا من توكيده - كما فعل في كثير من الأحيان - على أن مذهبه هو الكلمة الأخيرة ، على الأقل في اللحظة التي كان يتحدث فيها . وهذه هفوة بغير شك ، بيد أن ثمة طرفين مخفيين على الأقل : أولهما أن عددا قليلا من الفلاسفة الكبار قد تنزه عن هذه الزلة نفسها ؛ فمن أفلاطون إلى مقدمة قيجنشتين لكتابه « رسالة » ما ننكف نصادف هذه الزلة في الكتب الخالدة كتابا بعد كتاب ؛ وثانيهما أن جوا يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشيع في الفلسفة الألمانية على عهد هيجل ، ونستطيع أن نتعقبه إلى الوراء حتى نبلغ به ما قاله كانت على الأقل في مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) من أنه يأمل أن تصل الفلسفة بعد ، في شوطها الطويل ، إلى الحقيقة في نهاية القرن . وقد حاول قشته في عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانت ؛ ولم يلبث شيلنج الذي كان متحمسا في بادئ الأمر لمجهود قشته ، أن سلك طريقه الخاص في محاولة للبناء على الأسس التي وضعها كانت وقشته فأصدر « مذهبه الخاص في المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ . وكان هيجل يشعر أنه يكمل ما بدأه كل من كانت وقشته وشيلنج ؛ وإلى جانب ذلك كان

وعلى الرغم من الازدراء الذي أغدقه نقاد هيجل على دعاواه بالنسبة إلى فلسفته التي تنم عن صلف فيما يزعمون ، فإن نظرة هيجل إلى تاريخ الفلسفة ، تلك النظرة التي أقام على أساسها تلك الدعاوى ، كادت تصبح اليوم موضع إجماع في قبولها ؛ وحين تفهم دعاواه على ضوء هذه النظرة - وهذا ما كان يقصد إليه هيجل - فإنها تبدو أقل ادعاء . وهيجل لا يضع فلسفته إزاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة ثم يقول إنها مخطئة وأنا المصيب ، ولكنه يرفض قبول الفكرة الشائعة عن اختلاف الرأي الفلسفي ، وهي فكرة يجوز تسميتها بالنظرة التي تجعل من تاريخ الفلسفة ميدانا للقتال ، وهو يصر على أنه ينبغي فهم تاريخ الفلسفة على أساس التطور . وقد كان هيجل - أكثر من أي شخص آخر - هو الذي جعل من تاريخ الفلسفة موضوعا ذا أهمية رئيسية في الجامعة الحديثة ، وتكاد جميع المراجع في هذا الموضوع تبين تأثيره ، وإن يكن ذلك بدرجات متفاوتة .

فلا ينظر هيجل إلى مذهبه الخاص - إذن - باعتباره فلسفته الخاصة بأي معنى من المعاني ؛ فهو وإن لم يكن معاصرا لأسلافه إلا أنه قادر على أن يستعين بجهودهم المتراكمة ، فهو يستطيع أن يرى كيف أن تطرفات فيلسوف ما يكشفها في الوقت المناسب فيلسوف لاحق ، قد يوغل هو نفسه في الطرف المضاد . واذن فأنتم ترى على طول الطريق تهذيبا مستمرا ، وازديادا في درجة الإفصاح ، وكشفا عن الحقيقة ما ينكف يتسع مداه .

وهذا يثير السؤال عما كان ينتظره هيجل من المستقبل ؛ فهل كان بذلك يعترف بأن مذهبه الخاص لم يكن فصل الحُتام ؟ إن هيجل لا يتعرض لهذا السؤال تعرضا صريحا ، ولكنه لم يفترض إطلاقا أن التاريخ سيقف عنده ؛ وقد أشار في محاضراته عن تاريخ الفلسفة - أشار إلى

تلك المحاولة : الخطأ الأول وهو الخلط الذى ذكرناه آنفا عن فكرة الضرورة ، فهو يؤثر على محاولات هيجل أن يبين كيف تنشأ مرحلة لاحقة بالضرورة عن مرحلة سالفة ، والخطأ الثانى هو أنه لا يفترض أن « بعض » المواقف ووجهات النظر فقط هى التى تفهم أفضل فهم على أساس التعاقب التطورى ، بل يذهب الى أن جميع وجهات النظر وجميع المواقف يمكن أن ترتب ترتيبا معقولا فى تطور واحد ، أو حتى فى سلم من النضج تتصاعد درجاته - وهو افتراض لا يجوز قبوله بحال من الأحوال .

ومن المحتمل أنه كان يستلهم مثال جيته الذى دفع بالأسلوب المتأرجح الصاحب الى أقصى حدوده فى « آلام فرتز » و « جيتس » ، قبل أن يركن الى دعه الاعتماد على قواعد معلومة يتبعها كما فعل فى كتابيه « تاسو » و « افيجينى » اللذين أفضيا به بدورهما الى « فلهم ميستر » التى أخذ منها الرومانسيون الألوان مفتاح نزعتهم . . وهكذا دواليك . غير أن هيجل يتجاهل التتابع التاريخى الفعلى ، فيختار اليونان مثلا يوضح به مرحلة أكثر نضجا نسبيا ، كما يختار الوقت الحاضر مثلا لمرحلة أقل نضجا . وليست هذه بالغلطة الخطيرة ، على الرغم مما تعرضت له من نقد فى أغلب الأحيان ، ولكنها حولت الانتباه عن الأخطاء الأشد خطورة والتى ذكرناها آنفا .

وقد سبق كتاب « الفينومولوجيا » كثيرا من اللوحات النافذة التى قالت بها الوجودية ، بل انه ليصوغ هذه اللوحات صياغة أفضل من صياغة لاحقيه ؛ لكن زلة من أسوأ زلات كيركجارد وهيدجر وسارتر - وكذلك ماركس وعشرات من الماركسيين - يمكن أيضا أن نتعقبها حتى نردها الى هيجل ، ونعنى بها فن البرهان المزيف ؛ وهو أن يجرى التفكير فى صرامة ظاهرية تصد الناس عن نقده صدا ، مع أنه يستخدم من المصطلح ما يروع ليدل به على أن نتيجة ما تلزم

ثمة شعور سائد بأن عهدا بأكمله قد بلغ نهايته ، وأحس هيجل - كما أحس جيته الكهل - أن المدنية التى عرفها قد وصلت الى ختامها ، وأنه يرجع ببصره القهقرى لينظر الى التاريخ الأوربي ويلخصه على نحو ما . ولنذكر هنا مقدمة كتابه « فلسفة القانون » اذ يقول : « حين تضع الفلسفة لونا رماديا فوق لون رمادى آخر ، فان معنى ذلك أن شكلا من أشكال الحياة قد شاخ ، وأنه لا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، وانما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق » .

وهذه الاتجاهات أقل بروزا فى « الفينومولوجيا » منها فى مؤلفات هيجل الأخيرة ، ذلك لأن كتابه الأول قد كان وليد فورة الشباب ، على الرغم من أن مقدمته لم تدع مجالاً للشك فى أن رغبة المؤلف فى رفع الفلسفة الى مستوى العلم معناها وضع حد للرومانسية فى الفلسفة . فليس المطلوب هو تحريك النفوس واقامة الإصلاح ، كلا ولا هو العاطفة والحدس ، بل أعمال الفكر التصورى الصارم الدقيق . نعم ، ليس المطلوب هو حماسة الاتباع ، بل نظام العلم .

فحتى لو كنا نعطف على تلك البيانات البرنامجية ، وعلى نقد هيجل الحاد النافذ للرومانسية فقد ننتهى مع ذلك الى هذه النتيجة: وهى أن نوع الدقة التى كان يريد لها قد أسوء تصوره منذ البداية ؛ فالفكرة الرئيسية الكبرى فى « الفينومولوجيا » هى أن وجهات النظر المتباينة انما تقابل حالات مختلفة للعقل ، ومراحل متعاقبة فى تطور الروح ؛ وأن هذه الحالات اذا أخذت ككل لا يحكم عليها بأنها صادقة أو باطلة ، بل يقال عنها انها قد بلغت درجة من النضج كبيرة أو صغيرة . والكتاب عبارة عن قصة تكوين الروح ، وهذا الاطار يسمح بكثير من الملاحظات النافذة ، غير أن هناك خطاين شاملين يشوهان

بالضرورة وهى فى الحقيقة لا تلزم . نعم ، انه اذا بذل المرء جهدا عاطفا استطاع أن يتابع مجرى التفكير ، بيد أن النتيجة مع هذا كله لا تلزم عن المقدمات بأية ضرورة .

وثمة عيب آخر فى « الفينومولوجيا » وهو انه لا يبلغ الوضوح التام فى أى موضع من مواضعه عن « الروح » التى يبحثها هيجل ، روح من تكون ؟ وهذا العيب نفسه يصدق أيضا على مؤلفات هيجل المتأخرة ؛ نعم ، انه كثيرا ما يبدو أنها الروح الانسانية ، كما يبدو أن هيجل يكتب عن تربية الانسانية ، غير أن « الروح » تبدو فى أوقات أخرى ، وبصورة لا تقل عن ذلك وضوحا - مرادفة لله . ومن الواضح أن هيجل لا يؤمن بالله مفارق ذى علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل ، ولكنه يؤمن أن القوة التى تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الانسان آخر الأمر ، والتى تجد التعبير عنها فى روح الانسان ، يجوز أن تسمى باسم أسمى وآخر صورة تتبدى فيها ، وذلك كما نسمى الجنين كائنا بشريا لم يكتمل نموه بدلا من أن نقول عن الانسان انه المرحلة الأخيرة للجنين البشرى . وفى رأى هيجل أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها الا فى الانسان وحده ، وهى لا تعرف الا ما يعرفه الانسان فحسب .

وبدل أن يفرض هيجل التصورات التقليدية عن الثالوث والتجسد والله ، تراه يستخدم مصطلحات مسيحية ، ويثنى على المسيحية لادراكها أن الله هو الروح ، وأن الله أصبح انسانا . الخ . وتنشأ عن هذا مفارقة وهى أن « الله » لا يكتشف نفسه الا فى مذهب هيجل ؛ وانها لمفارقة تزول حين نقول ان هيجل لم يؤمن « بالله » ، ولكنه مثل كثير غيره من الفلاسفة ورجال اللاهوت لم يعلق أهمية على هذه الحقيقة ، وآثر أن يصب خمرا جديدة فى زقاق قديمة .

و « منطق » هيجل - وهو العمل الذى يفتتح مرحلته الثالثة والأخيرة - تفسده أيضا وبدرجة أكبر تلك البراهين المزيفة ، كما تفسده فكرته المهوشة عن الضرورة . ومع ذلك فيها هنا أيضا يبقى الكثير ، اذا غرضنا الطرف عن تلك الأخطاء العظيمة ؛ ولعل أبقى هذا الكثير أن منطق هيجل هو أطول المحاولات بقاء منذ أوسطوا لتوضيح معانى المصطلحات التى هى من الناحية الفلسفية متمعة وهامة ، وبيان علاقتها بعضها ببعض .

ومن سوء الحظ أن كثيرا من القراء لم يذهبوا الى أبعد من الحدود الثلاثة الأولى وهى : الوجود والعدم والضرورة . ونتيجة لهذا من جهة ، كما انه من جهة أخرى نتيجة للشيوع فيما يكتب ، تراهم يفترضون مخطئين أن هيجل كله يمكن رده الى الطريق ذى الخطوات الثلاث التى هى «الموضوع» و « نقيض الموضوع » ثم « التاليف بينهما » . والواقع أنه لا يتحدث اطلاقا عن موضوعات ونقائض موضوعات وتاليف بين هذه وتلك ، وان يكن سلفاه المباشران فشسته وشيلنج قد تحدثنا عن ذلك ؛ كما أنه لا تحليلاته فى « المنطق » ولا جدله عامة يمكن ردهما الى مثل ذلك الطريق المثلث الخطوات . ويتجلى ذلك حين يتجاوز المرء فكرة « الضرورة » ليقرا مناقشة هيجل - التى تتبع ذلك مباشرة - لما هو « ذو وجود واقع » ثم ما هو « ذو وجود لذاته أو بذاته » ، ومناقشته للكمية الحالصة ، والكم ، والدرجة ، والقدر والذاتية ، والاختلاف والأساس ، والوجود الفعلى، والشئ . الخ .

وهذه النقطة نفسها أشد وضوحا فى فلسفة هيجل عن التاريخ ؛ فهو يقسم تاريخ العالم الى مراحل ثلاث : فى المرحلة الأولى ، فى الشرق القديم ، لا يعد حرا الا شخص واحد (هو الحاكم)؛ وفى المرحلة الثانية ، فى اليونان وروما ، يتمتع الناس بالحرية ؛ وفى العالم الحديث يعد الجميع

الرجال قد كونوا أنفسهم فى العزلة ، فانهم لم يفعلوا ذلك الا بعد أن تمثّلوا ماخلقته الدولة •

ويتناول هيجل فلسفته فى الروح الموضوعية تناولا يطورها فى تفصيل أكثر فى كتابه « فلسفة القانون » ، وفى محاضراته عن فلسفة التاريخ ، وهى المحاضرات التى اقتبسنا منها تلك الفقرة الأخيرة ؛ وفلسفته فى الروح المطلق مبسطة فى المجلدات الثمانية التى تضم محاضراته عن الفن والدين وتاريخ الفلسفة •

وسرعان ما انقسم أتباع هيجل بعد وفاته الى معسكرين : جناح يمينى استقل لاهوت هيجل أقصى استغلال ممكن ، وحاول أن يبث حياة جديدة فى البروتستانتية ؛ وجناح يسارى يتألف ممن يسمون بالهيجليين الشبان وفيهم ثوريون وملاحدة لامعون ، ومن أبرزهم لودفيج فويرباخ وكارل ماركس • وقد أخذ ماركس عن هيجل اهتمامه بالتاريخ والتطور ، ولكنه زعم أن هيجل قد جعل الانسان يقف على رأسه كالنمر فى الروح والأفكار أمور أساسية ؛ أما ماركس فقد وضع هيجل فى وضعه الصحيح ثانية بقوله ان العوامل المادية هى الأساسية ؛ وفضلا عن ذلك « فلم يفعل الفلاسفة غير تفسير العالم على اختلاف فيما بينهم ، بينما المهم هو تغييره » •

وفى الدنمارك ، احتج كيركجارد على اللاهوتيين من أنصار هيجل فى بلاده ؛ وفى الوقت الذى استعار فيه الكثير من هيجل ، استنكر أية محاولة تتجاوز حدود الايمان ، أو حتى تحاول الاحاطة بالمسيحية احاطة عقلية ، ويصر على أنها لامعقولة ومع ذلك ينمى الايمان بها ؛ وكذلك استنكر أية محاولة للاحتواء داخل مذهب ما هربا من المشكلات التى تكتنف الوجود العينى الذاتى للانسان •

ولقد ازدهرت ، فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، دراسة تاريخ الفلسفة فى ألمانيا

أحرارا من حيث المبدأ على الأقل • ولكن بعض الترجمات الانجليزية تقحم كلمة « نقيض الموضوع » فى شتى المواضع للتعبير عن الكلمات التى تعنى حرفيا « الآخر » و « المقابل » ؛ ثم تجيء المصادر الثانوية فتؤكد تلك الأسطورة ، وهى أن هيجل يفسر كل شيء تفسيراً آلياً على أساس تلك التصورات الثلاثة التى هو فى حقيقة الأمر ينبذها •

وتتضمن « موسوعته » مذهبه كله فى صورة تخطيطية ؛ وهناك طبعة مختصرة من « منطق » أعيد ترتيبها إعادة طفيفة (تذكر أحيانا بأنها « منطق الأصغر ») وهى تحتوى على الجزء الأول ؛ ويتألف الجزء الثانى من فلسفته فى الطبيعة – وهى مقسمة الى الميكانيكا والفيزيكا والعلوم العضوية ؛ ومن فلسفته فى الروح يتألف الجزء الثالث والأخير • وتنقسم فلسفة الروح أيضا الى ثلاثة أجزاء ، وكل جزء من هذه الأجزاء ينقسم بدوره الى ثلاثة أجزاء فرعية ؛ غير أن هذه التقسيمات الثلاثية لا يمكن ردها الى الموضوع ، ونقيض الموضوع ، وما هو مركب منهما • وتشتمل الروح الذاتية على أبواب عن الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وعن فينومنولوجيا الروح ، وعلم النفس ؛ ثم تأتى بعد ذلك الروح الموضوعية التى تتضمن أبوابا عن القانون ، وقواعد السلوك ، والحياة الأخلاقية • وأخيرا يصل المذهب كله الى ذروته فى فصل عن الروح المطلق ينقسم الى أبواب عن الفن ، ودين الوحي ، والفلسفة التى هى الذروة •

ويجىء البحث فى الدولة فى القسم الذى يتناول الحياة الأخلاقية ، بعد الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة تنتمى الى مجال الروح الموضوعية – أى الروح المتجسدة فى نظم اجتماعية – وهذا المجال كله هو الأساس الذى ينمو عليه الفن والدين والفلسفة ، « فإذا كان من الحق أن عظماء

الجامعات الألمانية « ، وبتز كل علاقة تربطه بهوسرل لأنه يهودى .

ولقد أثير جدل طويل عما اذا كانت فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة ، والواقع أن النازية لا تازم عن تلك الفلسفة بالضرورة ، غير أن براهينه المزيفة التى أوردها فى خطبة توليه لرياسة الجامعة هى من ذلك النوع الذى تزخر به طريقة المناقشة فى كتاباته الفلسفية الخاصة ؛ فبذلك النوع من المنطق ، أو بالأحرى انعدام المنطق ، الذى يميز مؤلفات هيدجر يستطيع المرء أن يثبت أى شئ .

وكثيرون من المعجبين بهيدجر ينكرون مؤلفات أستاذهم الأخيرة التى ليست الا تأويلات - وخاصة للنتف الباقية - للفلاسفة قبل سقراط وهى تتسم باهتمام شبه صوفى بالوجود ؛ فهم يجدون أهميته متحققة فى «الوجود والزمان» ، وفى محاضرة قصيرة بعنوان : « ما الميتافيزيقا؟ » . وينكر هيدجر نفسه وجود مرحلتين فى تطوره ، ويزعم أن أعماله المبكرة قد أسىء فهمها فحسب ، فهو لم يكن وجوديا قط ، ولكنه كان مهتما بالوجود . وفى كتابه « الوجود والزمان » يدرس الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال الأخرى ، ولكنه يصر دائما - وحتى عندئذ - على أن اهتمامه لم يكن أنثروبولوجيا أو نفسيا ، وإنما حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل منها على الوجود .

ومع أن هذا التفسير الذاتى قديبدو صحيحا ، الا أنه من أبعد الأشياء عن الوضوح أن تفهم ظواهر مثل الهم والضيم والذنب والخوف والموت والعدم - تلك الظواهر التى يناقشها فى الوجود والزمان - فهما غير انساني . وينتظر المرء عبثا طيلة قراءته « للوجود والزمان » أن يجد ما يلقي ضوءا كافيا على هذه النقطة ؛ وحين ينتهى الكتاب

ازدهارا متزايدا فقصت على المحاولات الحلاقة ؛ غير أن أتباع هيجل من أمثال تسلر واردمان وفيشر قد ظفرت لهم مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة بشهرة عالمية . وفى ذلك الوقت نفسه انتقلت الهيكلية الى انجلترا ، وأثرت تأثيرا عميقا على ت . ه . جرين و ب . بوزانكت و ف . ه . برادلى و ج . م . اى . ماكتجارت ، وعلى هؤلاء بدورهم تار ج . اى . مور وبرتراند رسل فى مستهل القرن العشرين . وفى الولايات المتحدة ترمز وليم جيمس على المثالية الهيكلية التى اعتنقها جوزيا رويس وعشرات من الفلاسفة الأقل من ذلك موهبة ؛ وكان جون ديوى هيجليا فى شبابه . وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد الهيكلى ، وفى فرنسا يعتمد جان بول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا . وفيما عدا ذلك يدين التناول التاريخى للفن والدين والأدب بصورة لا تقل عما تدين بها الفلسفة ، بالكثير لهيجل ؛ وربما لم يكن لمفكر آخر منذ كانت - وربما استثنينا نيتشه - تأثير يمكن أن يقارن بتأثير هيجل .

هيدجر ، هارتن : (١٨٨٩ -) ،

فيلسوف ألماني ، يعد فى أوساط واسعة الانتشار المثل الرئيسى للوجودية ، وإن يكن هو نفسه قد رفض هذه التسمية . ولد فى عام ١٨٨٩ غير بعيد عن فرايبورج التى درس فيها الفلسفة فيما بعد على يد أستاذه هوسرل . وفى كتاب هوسرل السنوى ظهر عمل هيدجر الرئيسى لأول مرة عام ١٩٢٧ وهو يحمل اهداء لهوسرل ، وهذا الكتاب هو « الوجود والزمان » . وعندما تولى هتلر زمام السلطة عام ١٩٣٣ ، قبل هيدجر منصب مدير جامعة فرايبورج ، ورحب بتولى هتلر السلطة باعتبار ذلك فجر عهد جديد ، وأثنى على إلغاء الحرية الأكاديمية (نشر خطابه الافتتاحى عن تصوره للجامعة الألمانية تحت عنوان « كفاح



هیدجر، مارتن (۱۸۸۹ -) .



هیوم، دیفید (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶).

ونقدمه باعتباره موضوعا مناسباً للاختيار ، وان كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريرا بالرجوع الى وصف الشيء الموصى به ، وأنها ليست تعبيرا جزافا عن الذوق أو الانفعال .

ومن الملامح الجديرة بالذكر فى الكتاب إعادة تقريره لحجج هور بصورة نقدية ؛ أعنى حججه ضد النزعة الطبيعية فى الأخلاق ، ومحاولته بيان أن الجمل الأمرية والجمل الإشارية كلتاهما تخضعان للقواعد المنطقية على حد سواء .

هيوم ، ديفيد : (١٧١١ - ١٧٧٦) ، ولد فى اسكتلندة ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسم فيلسوف محترف ، فلم يشغل أى منصب أكاديمى ، وان يكن قد رشح نفسه ذات مرة (عام ١٧٤٥) لكرسى « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعة ادنبره دون أن يصاحبه التوفيق . وكان أديبا ورجلا من رجال المجتمع ، كما كان - بدرجة أقل - رجلا يعنى بشئون الحياة الجارية . وكانت العاطفة المستبعدة به - كما يخبرنا بنفسه - هى حبه للشهرة الأدبية ، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه فى أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية . وكان المنصب المهم الوحيد الذى شغله هو منصب سكرتير السفارة البريطانية فى باريس (١٧٦٣ - ١٧٦٩) حيث أصبح قائما بالأعمال فيها لفترة قصيرة ، وصار شخصية مرموقة فى المجتمع الفرنسى . ومع أنه لم يعترف قط بالحاده ، وكان له أصدقاء من رجال الكنيسة المعتدلين ، إلا أنه كان بلا ريب شكاكاً وخصماً لكافة الأديان المقررة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقا » . وكان محبوباً من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط . وكان له طبع لطيف ، لين العريكة ، اجتماعى ، لا يضر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الحصال الحميدة نوعاً من الشعبية العجيبة فى أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقه الأنسة

ذو العنوان الفرعى « النصف الأول » يتوقع المرء حلاً لهذه المشكلة فى « الجزء الثانى » ، وهذا الجزء الثانى لم يظهر اطلاقاً . ويقوم تأثير هيدجر الهائل - وعلى الأخص فى ألمانيا وفرنسا وبلجيكا - على شرح أعماله المبكرة ؛ وهى الأعمال التى ينكرها فى « الوجود والزمان » ذاته ، بيد أنه من العسير أن يكون لهذا الكتاب معنى بدون تلك الأعمال . وسواء فهمنا ملاحظاته فى « الوجود والزمان » فهما نفسياً أو بشرياً ، فإنها - فضلاً عن ذلك - عرضة للارتياح الشديد فى دقتها ؛ أما ما جعل لهذا العمل ذلك التأثير الهائل رغم هذا كله ، فمن المحتمل أن يكون مزيجاً من أربعة عوامل على الأقل : فان هيدجر قد تعرض لظواهر تكاد تكون ذات أهمية انسانية شاملة ، وكان الاهتمام بتلك الظواهر شديداً عقب الحرب ؛ ثم انه عرف كيف يناقش تلك المسائل بصراحة ظاهرية ، وبمصطلح تفصيلى أراح ضمائر الأكاديميين ؛ وأخيراً يعد هيدجر أستاذاً فى إثارة النفوس ثم فى الإبقاء على شعور الارتقاب (عند القارئ) ، وربما كان هيدجر من الفلاسفة القلائل الذين تنطبق عليهم حكاية أندرسن الحرفية : « ثياب الامبراطور » .

هير ، وتشارد مرفين : (١٩١٩ -) ، انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد؛ وخير ما يعرف به أنه فيلسوف أخلاقى ، وقلما لقى كتاب حديث عن الفلسفة الأخلاقية من الانتباه ما لقيه كتابه « لغة الأخلاق » (١٩٥٢) . يرى هير أن المهمة الأولى للفيلسوف الأخلاقى هى توضيح طبيعة الأحكام والحدود الأخلاقية ، ويعتقد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الجمل الوصفية التى تقال عن العالم لا من حيث مادتها ، ولكن من حيث انها أقرب الى الأوامر منها الى الجمل الوصفية ؛ ووظيفتها الأولية هى أن تهدى الاختيار . وعلى هذا فبينما قولنا عن شيء ما انه أحمر معناه أننا نصف هذا الشيء ، فإننا حين نقول ان شيئاً ما خير يكون المعنى أننا نوصى به

اقساما ثلاثة : « عن الفهم » ، و « عن الانفعالات »
و « عن الأخلاق » .

ويقول هيوم ان العقل لا يتألف الا من ادراكات حسية ، وهذه الادراكات من نوعين : انطباعات وافكار . والانطباعات هي ما نطلق عليه اجمالا اسم الاحساسات والمشاعر والانفعالات ، والافكار هي ما نسميه بالحواطر العقلية ؛ الاولى قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ باهتة من الاولى ، والواقع ان هيوم يتحدث عنها أحيانا باسم « الصور الذهنية » .

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الاولى وتنشأ في الروح عن « علل مجهولة » ، وانطباعات التفكير الثانوية التي تنشأ نتيجة لأفكارنا ؛ فالنفور ينشأ مثلا عن فكرة الألم ، وهذه بدورها نسخة لانطباع الألم الاولى .

والأفكار نوعان : بسيطة ومركبة ؛ الأفكار البسيطة نسخ من الانطباعات البسيطة ، وهي تشبه دائما انطباعات قد تأثرنا بها فعلا ومنها اشتقاقها ؛ والأفكار المركبة مزيج من الأفكار البسيطة ، ولا يتحتم ان تعكس - كما تعكس المرأة - أى مزيج فعلى من الانطباعات (واذا فعلت ذلك ، وبشيء من النصوع ، كانت تذكرات) ، وهكذا نستطيع أن نفكر فى التنين ، وفى أشياء أخرى لم ندركها قط ادراكا حسيا . ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة بسيطة لا نستمدّها من انطباع مناظر لها ، وأفكارنا المركبة جميعا تبني من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؛ ويقول هيوم ان قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس ثمة « أفكار فطرية » ؛ فافكارنا جميعا مستمدة من التجربة ، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا فى الخبرة أو ما نتصور أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بواسطة الحواس أو الشعور الباطنى .

نانسى أورد اسم « شارع القديس ديفيد » على الشارع الذى شيد فيه هيوم منزله الجديد ، والذى لم يكن قد سمي بعد ، وهو يتفرع من ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشارع بهذا الاسم منذ ذلك الحين .

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره فيلسوفا ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة الا بممارسة فضائله الأشد صرامة . وقد أكمل مؤلفه الفلسفى الأول «رسالة فى الطبيعة الانسانية» (١٧٣٧) ، وكان حينذاك فى السادسة والعشرين من عمره ، وجاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهنى متواصل مرهق استغرق عشر سنوات ؛ وقد ارتسمت فكرته فى ذهنه - على حد قوله - قبل تخرجه من الكلية أى فى عام ١٧٢٦ على الأرجح ، ثم وضع خطته قبل أن يبلغ الحادية والعشرين ، وألفه قبل أن يتم الخامسة والعشرين أى فى عام ١٧٣٦ . وتنبئنا خطباته كيف كان فريسة لنوبات متعاقبة من التفاؤل والقنوط ، ومن المرض والشفاء ، خلال تلك الفترة .

وكان الهدف الذى يرمى اليه من كتابه « رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك الفلسفات التى كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة الأسس لعلم تجريبي صحيح عن الطبيعية الانسانية . وكانت الخطوة الاولى هى بحث الفهم والانفعالات التى تعتمد عليها الأحكام والتصرفات الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشف العلمية والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسألة ذات أهمية لا يندرج أمرها فى علم الانسان » (« الرسالة » ، المقدمة) .

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالمذهب التجريبي هو نفسه إحدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يجلو له ، إلا أنه يميل عادة إلى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها ، أو تجاوزت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول . وكان هيوم يعلق أهمية عظيمة على مبادئ الترابط هذه ؛ « فها هنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ؛ وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددتها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي » (« رسالة » ج ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤) و « هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقا ، ملاط الكون » (« الخلاصة ص ٣٢ ») .

ومعنى كلمة ما - وفقا لهيوم - هو مجال الأفكار التي تترايط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاور ، أو بلغة صريحة ان معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه - تشابهها كافيا - تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها إلى تلك الكلمة وهي تستعمل ؛ وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، اذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ؛ وكلاهما « طريقة » تظهر لنا فيها الانطباعات ، وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ؛ فالزمان هو الطريقة التي تحدث بها الإدراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقا لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة إلى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الإدراكات الحسية الموحدة ، فإن

هذه الإدراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة ، وبالتالي فإنها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن ثمة « أفكار » يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه ، وبالتالي فإن مثل هذا الانقسام أمر من المحال تصوره مهما قال الرياضيون في ذلك .

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك استخدامنا للأفكار في العمليات العقلية الاستدلالية (« الرسالة » ك ١ ، ج ٣) .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من اكتشاف العلاقات ؛ وهذه العلاقات إما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطا برهانيا ، وتبين ما يمكن تعقله وما لا يمكن (وما لا يمكن تعقله هو الخالي من المعنى أو المتناقض مع نفسه) ؛ وإما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الستة ، والزوايا الداخلية في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون قيصر قد قتل في مجلس الشيوخ ، وكون عدد الكواكب تسعة ، فهذه أمور من الواقع كان من الممكن عقلا أن تجيء على نحو آخر . والأمور من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع مادما نستطيع أن نتصور ما يضاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لامعقولية ، ولا يمكن أن نقرر صدقه أو كذبه إلا بالرجوع إلى التجربة . ويقول هيوم ان المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فإن الكتب التي لا تحتوي على براهين رياضية أو استدلالات تجريبية تتعلق بأمور الواقع - مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهوت - هذه الكتب « لا يمكن أن

تتضمن شيئا غير السفسطة والوهم « و » أخرى بها أن تلقى فى النار » .

ولكن ، اذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فانه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وان هيوم لعل استدلاله أن يعد اكمل دليل احتمالى « برهانا » . والعلاقة التى تقوم عليها تلك الاستدلالات (الاحتمالية) هى دائما علاقات العلة بالمعلول ؛ وليست هناك اية علاقة أخرى - فى رأى هيوم - تمكنا من استنتاج وجود شيء ما لم نكن قد شاهدناه من وجود شيء شاهدناه ، فهذه العلاقة اذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذى يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزا وأساسية فى فلسفته .

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شيء سببا ، ولا أية قضية أخرى تحدد سببا بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن اثباته بالبرهان القاطع ؛ فمن الممكن أن نتصور قبلنا أن بعض الحوادث تحدث جزافا ، وأن أى شيء يمكن أن يسبب أى شيء . والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ما تنطوى عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أى الأسباب يتبعه أى المسببات .

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء « ا » هو سبب شيء آخر « ب » ؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان فى المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهى أن المسبب يتبع السبب « بالضرورة » ؛ فهذه « الرابطة الضرورية » هى التى تمكنا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهى ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن اثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون اذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالاتي : ان

الرابطة الضرورية التى نبحث عنها هى أساس الانتقال الاستدلالي من السبب الى المسبب ؛ فلننظر ما يمكن أن يكون فى الحياة العامة أساسا لهذا الاستدلال ، فاذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية . ولن نبتعد كثيرا فى بحثنا عنه ؛ فاذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما - على سبيل المثال - ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة ، فأننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة ، « ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب ، وعلى الآخر اسم المسبب » . والرابطة الضرورية التى نشير إليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة ، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهى أن الحرارة قد أعقبت النار فى الماضى ، وانه لا يسعنا الا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى . وكلمة « لابد » التى تنطوى عليها الضرورة السببية انما تعبر عن استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع الى الاطراد الذى خبرناه .

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببى تحت المبدأ العام لتداعى المعانى ؛ ف رؤية النار انطباع يتداعى بالتشابه مع أفكار النيران التى شاهدناها فى الماضى ، وكل من تلك الأفكار يتداعى بالتجاور مع فكرة الحرارة ؛ وهكذا يشير انطباع النار فكرة الحرارة فوراً ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلا جزئيا الى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الانطباع الى الفكرة المرتبطة به يضيف عليها سهولة العادة ، أو نوعا من الحتمية نشعر به ؛ وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ، تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » . واذا كان الاطراد فى الحالات الماضية لم ينقطع ، وبالتالي كانت العادة تامة وكاملة كان لدينا بذلك « اليقين » و « البرهان التجريبي » ؛ أما اذا كان الاطراد فى الماضى أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصا ، فان الاستدلال يكون غير يقينى ، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » .

أن حججه التي ساقها على تحطيم العقل لذاته حجج مغالطة ؛ فقد تقوم مثلا بعملية حسابية وفقا للمبادئ الحسابية اليقينية ، ولكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التي هي احتمال عدم ارتكابنا للخطأ ؛ بيد أننا في تقديرنا لهذا الاحتمال قد نقع مرة أخرى في الخطأ ، وينخفض احتمال نتيجتنا الأصلية الى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثاني ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . وهذه العملية - وفقا لهيوم - تحيل الاحتمال في نهاية الأمر الى صفر . والجواب هو أنه ليس هناك ما يسوغ ضرورة التناقص في درجة الاحتمال ؛ فاحتمال الأرباح التي يمكن أن تجنيها شركة ما سنويا وفقا لما تدل عليه الحسابات ، يعادل احتمال عدم وجود خطأ في دفاتر الحسابات ؛ غير أن احتمال صواب المراجعين في اعتقادهم أنه لا وجود لأي خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلي بأن الحسابات صحيحة .

وليس تفسير هيوم للدراك الحسى بأكثر من ذلك اقناعا ؛ فإذا كانت كل ادراكات الذهن انطباعات أو أفكارا ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ؟ ان انطباعات الحس ينالها الانقطاع ، وهي جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا . أما الأشياء الطبيعية فدائمة الوجود نسبيا ، و متميزة منا ومستقلة عنا ؛ فهي لا تعرف اذن بالحس وحده ، كما أنه لا يمكن استنتاجها بالسير من المسبب الى السبب ، اذ أننا لكي نعرف أن احساسا بعينه يرجع الى شيء مادي بعينه ، فلا بد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلا أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشيء المادي باعتباره متميزا عن الاحساس ، فهذا بالضبط هو الموضوع الذي نحن بصدده .

لا الحس اذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا في الأشياء المادية ؛ ويستنتج هيوم

والى هنا حاول هيوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهي نظرية لا تسمى « شكية » الا من حيث هي تحاول تقويض ادعاءات الميتافيزيقين واللاهوتيين التي يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبلها (مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين في اقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقيني قاطع ؛ أو في تقديم تفسيرات عقلية « بعديا » . ونظرية هيوم تفتح الطريق لعلم وصفي اختباري للانسان بحيث يلقي من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية .

بيد أن هيوم في « الرسالة » (الكتاب الأول ، الجزء الرابع) ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فانه يصل الى نتائج شكية بحيث لا يمكن اقامة أى علم بالاعتماد عليها .

ويقصد هيوم من وراء حججه التي يسوقها ضد كفاءة العقل ، الى تأييد رأيه السابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع الى الغريزة والعادة ، ولا ترجع الى اتمام عملية منطقية؛ولو بلغت عملية التذليل العقلي نتيجتها المنطقية ، اذن لحطمت كل يقين عن أى شيء . ولما كان الاعتقاد أمرا حادنا بلا جدال ، فلا بد أنه راجع الى شيء آخر ؛ فهو طبيعي وليس منطقيا ، وان حجج الشكاك لتفشل في الاقناع لا لأنها باطلة ولكن لأنها « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيدا عن تجارب حياتنا العادية .

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم في الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » (الجزء الأول) اذ يقول : « هل نضع اذن قاعدة عامة مؤداها ألا نقبل أبدا أى تفكير مهذب مفصل؟ وبهذه الطريقة نقضى على كل علم وفلسفة » .

وما كانت بهيوم حاجة الى اليأس ، ذلك

وتنشأ المتناقضات التي تنطوى عليها تفسيرات هيوم للعقل وللادراك الحسى من نقطة البداية فى فلسفته ، أى من نظرية الانطباعات والأفكار . فهذه الانطباعات والأفكار التى يفترض هيوم أنها العناصر التى لا يمكن انكارها والتى تتألف منها التجربة ، ليست فى الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميتافيزيقى أطاح به هيوم نفسه ، وما هذا الشبح الا « الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمى » الذى لا يعى غير أفكاره الخاصة التى يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من ادراك حسى واردة وحكم وشك . . الخ ؛ وهو الذى دسه ديكاوت على الفلاسفة باعتباره العقل الانسانى . وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية (« الرسالة » ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥) ، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الادراكات الحسية » كما أثر أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الادراك الفطرى من عجائبها التلقائية . ويبدو أنه نجح فى تفسيره للعلية بحيلة بسيطة هى استبدال كلمة « شئ » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدى أى معنى .

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما فى أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا . غير أن التجربة لا تتألف من الاحساسات والصور الذهنية التى تتعاقب فى الفراغ ويحاكى بعضها بعضا ، بل انها تتألف من كائنات انسانية من لحم ودم تتعلم الادراك الحسى والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تأخذ فى اعتبارها احساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء « بعين العقل » . نعم ، ان هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ؛ ولكن ينبغى أن نبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة

أن هذا الاعتقاد لابد أن يكون ناشئا عن الخيال ، فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادئ الأصلية لتداعى المعانى تميل بنا عنوة الى تركيب صورة دائمة ومنظمة نسبيا للعالم ، نملا ما فيها من فجوات تكتنف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التى نسميها جبالا ونيرانا ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا فى ادراكنا الحسى . وهذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية فى العلم الطبيعى ، وهى أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة ، مثل اللون والدفء ، انما تتوقف توقفا تاما على ادراكنا الحسى لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ؛ وبالتالى فان العلم يقتضينا أن نقبل عالما من الذرات التى لا خصائص لها على الاطلاق ، وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالما محالا من الناحية العلمية ؛ فلا علاج لمثل هذا الموقف الا الاهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى .

وبمثل هذا التفسير أيضا يفسر هيوم العقل؛ فلا شئ يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، وهذه الانطباعات والأفكار أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة فى عرض سينمائى ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمترجمين . فالادراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالى والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك . وما الذات غير مجرد اختلاق ؛ فهى خيط وهمى يمسك بالخرزات ، « وأنا لست الا حزمة من الادراكات الحسية » . ولكن من ذا الذى أو ما هو ذاك الذى يتخيل هذا الخيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها المتسلسل ؟ ان هيوم لا يستطيع الاجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ، ويقول ان السؤال بالنسبة اليه أصعب من أن يجاب عنه (« الرسالة » ، التذييل) .

بعينها ، وتتراقص تراقصا يتفق مع مصاحباتها من الاصوات والروائح والطعوم والمشاعر ، فان مثل هذا الافتراض لا يؤدي الا الى التشكك .

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيوم أن المحتويات الرئيسية في كتابه - « رسالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث - مستقلة عن نظريته في الانطباعات والأفكار ؛ ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهة أخرى ، ودمم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلي قاطع ، والطابع الاستقرائي لكل تفكير استدلالي يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحليلا يردها الى ميل في فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هذه الأمور جميعا تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوي على حقائق هامة .

وما قد أضافه هيوم الى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثر ما قد أضافه الى نظرية المعرفة ؛ فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما (أى من كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ؛ فالحكم الأخلاقي لا هو يقرر أن شيئا ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئا ما هو الأمر الواقع فعلا . وكما أن أمور الواقع لا يمكن استنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من احدهما (أى أمور الواقع وعلاقات الأفكار) . وكما يتوقف اكتشاف أمور الواقع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضوعية ولكنها في حقيقة أمرها ميول في فطرة العقل ، فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر، التي يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها في الحقيقة هي ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض ينبعان من ذات نفسه . وكما تتوقف استعداداتنا للتوقع على

تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر في حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة . وكما أن مهمة العالم الطبيعي هي ترتيب توقعاتنا بوساطة أعم الاطرادات وأقواها أساسا ، فكذلك مهمة الأخلاقي هي تنسيق حالات القبول والرفض وفقا لما في أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هي أعم الميول وأرسخها أساسا في تنمية السعادة الانسانية . وكما أن مهمة الباحث في نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكلوجية التي بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقي أن يصف الطرائق السيكلوجية التي تقبل بها ونرفض ؛ والطرائق السيكلوجية التي يصفها هيوم في كلا المجالين على السواء إنما هي شطحات تبعد في كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية .

والمبدأ النفسى الرئيسى الذى يسعى هيوم الى تطبيقه على أوصافه كافة للسلوك الانسانى ولكل ما يقبله الانسان أو يرفضه ، هو مذهب اللذة . فلا شيء يؤثر فى الفعل الارادى غير اللذة والالم ؛ وقد يكون التأثير مباشرا ، كان أسقط من يدى طبقا ساخنا لأنه يؤلم يدى ؛ أو غير مباشر ، كان يمنعنى خوفا من الألم أن المس طبقا أعتقد أنه ساخن . وهذا يحدث لأن الخوف شعور كرهه (مؤلم) ؛ ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع اعتقادى بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتى . والعقل لا يستطيع فى حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر الا تأثيرا « غير مباشر » ، اما باكتشافه للوسائل التي تشيع فينا عاطفة ما (وتلك هي الانطباعات الثانوية السارة أو غير السارة) ، أو باكتشاف وجود شيء ما يثير مثل هذه العاطفة .

وهكذا نرى هيوم مزودا بدليلين ضد الرأى السائد الذى يقول ان العقل وحده هو الذى يميز بين الخير والشر الأخلاقيين . الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وان استطاعت الأحكام الأخلاقية أن تؤثر فى

للاللتزام السياسى ، وأن يقدم اقتراحا قيما عن
طبيعية الوعود . وما دامت العقود (أى تبادل
الوعود) والحكومات ليست غير وسائل نافعة
تدين بقوتها الالزامية لما تنطوى عليه من منفعة
فقط ، فمن العبث أن نقيم الواحد منها على الآخر
بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهى أن العقد الاجتماعى
ليس فى واقع الأمر غير أسطورة . فليس الوعد
مجرد النطق بقول لغوى ، أو أداء فعل ذهنى
يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقى اسمه
« الالتزام » ؛ بل ان هو الا تشغيل جهاز مواضعة
اجتماعية مؤداها أننى لو قلت « اننى أعد بكذا »
ولم أفعل ما وعدت به ، أصبحت وفقا للعرف
الجارى شخصا غير موثوق به ؛ وهنا نجد بذور
النظرية الحديثة الهامة عن الاستعمال « الادائى »
للفة .

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان
الأخلاقي الصادق - فى نظر هيوم - يقوم على
التعاطف (المشاركة الوجدانية) ؛ فهو وحده الذى
يثير فىنا الاهتمام بسعادة اخواننا فى الانسانية
عامة . ويعترف هيوم بأن التعاطف دافع واهن
أشد الوهن ، وأن المبادئ الأخلاقية انما تتحكم فى
نوازعنا الانانية عن طريق الضمانات التى تملئها
علينا المصلحة الذاتية ؛ وقد نتساءل حينئذ لماذا
تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية
العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحيانا من
مثوبة أو عقاب ؟

واجابة هيوم طريفة ولكنها ليست
مقنعة ؛ فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقا لمصالحنا
الشخصية وللموقف الذى نكون فيه ، جاءت
احكامنا متغيرة ومتعارضة مع احكام الآخرين .
وبادراك ما ينطوى عليه ذلك من «عسر» ، وبالبحث
عن عملة ثابتة ومشتركة لتقييم الكائنات الانسانية
- اذا صح هذا التعبير - فلن نجد ما هو أنسب من
التعاطف ، ذلك الايثار الوديع الذى يؤثر به
السعادة لأى شخص ما دامت بقية الظروف

السلوك أحيانا ، وهذه الحجة قائمة على أساس
نظريته النفسية . والدليل الثانى هو أن العقل
اكتشاف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان الا
بالنسبة للعبارات التى نقولها عن أمور الواقع أو
عن العلاقات الكائنة بين الأفكار . وما دامت
الاحكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن
علاقات الأفكار معا بحيث لا يمكن أن تستنتج
منهما ، لم يكن فى مستطاع العقل أن يحسم
المسائل الأخلاقية . وهذه الحجة الثانية مستقلة
عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر
- فى رأى عدد كبير من المفكرين - الاضافة
الأساسية التى أضافها هيوم الى علم الأخلاق ،
وأعنى بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو
« كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » ، أو من
الوصف الى التقييم .

والتزامات العدالة : كالوفاء بالوعود ،
واحترام الملكية ، والولاء للدولة - تقيم صعوبات
فى نظر هيوم ؛ اذ من المؤكد أن الأفعال
الفردية التى تقتضيها لا تزيد دائما من سعادة
الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك
الأفعال . وجواب هيوم هو أن تلك الالتزامات
تقوم على مواضعات اتفاقية لا يستطيع المجتمع
أن يتناسك بدونها ، ولا تستطيع أن تزود
وظيفتها اذا أيدها كل انسان أو لم يؤيدها كما
يروق له فى المناسبات الخاصة . ان اهتمامنا
بالتعاطف بسعادة طويلة الأمد لآخواننا فى
الانسانية ، يخلق التزاما « أخلاقيا » بأن نكون
عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير فى حد ذاته)؛
واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضى بنا
الى اقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه
أن يخلق التزاما « طبيعيا » بأن تكون عادلين ،
ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع
فحسب .

وهذا التفسير يعين هيوم على اقامة
الحجة القوية ضد نظرية « العقد الاجتماعى »

الذى يزعم أنه يفكر بالعقل فى أصل الكون أو خلود الروح ، ل يبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل فى نشأة (مدينة) ستونهنج أو فى تبخر الماء . والحق أنه لا يفعل ذلك ، وإنما هو فى الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعا « ألا » نفعلها فى الظروف المألوفة .

لقد كان محالا - بعد هيوم - على من فهم فلسفته (أى فلسفة هيوم) أن يسير فى الميتافيزيقا على النحو القديم . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم جيريمى بنتام وعمانوئيل كانت ؛ فقد قال بنتام - أول فلاسفة المدرسة النفية الانجليزية - ان الفشاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيوم . واعترف كانت بأن هيوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماطيقى ؛ وبعد كثير من مبادئ كانت الهامة ، وخاصة تفسيراته للمكان والزمان ، للعلية والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقل العمل بمثابة اجابات - سواء أكانت ضمنية أم صريحة - على مشكلات أثارها هيوم .

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الانسانية ، فانه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقى والحكم الأخلاقى مناشط يمكن وصفها كالمشى وسلوك الحيوان سواء بسوء ، وأنها مادامت كذلك فهى قابلة للبحث العلمى . والمؤسف حقا أنه بعد أن رأى أن الانسان جزء من الطبيعة، حاول ادراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذى ينتمى الى تصور مضاد تماما عن الانسان ؛ وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المناقضات الناتجة عن ذلك بدلا من أن يحاول مخلصا حل هذه المتناقضات .

هيوول ، ولیم : (١٧٩٤ - ١٨٦٦) ، فيلسوف بريطانى تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وأمضى بقية حياته زميلا فى الكلية ثم

متساوية فى حالتى سعادته وعدم سعادته . ولهذا نسأل عن أية سمة انسانية أو أى نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجع له بصفة عامة أن يزيد فى المدى البعيد من اسعاد كل من يؤثر عليه ؟ ان مشاعر القبول أو الرفض التى نعانىها من خلال التعاطف - بعد أن نسأل هذا السؤال - هى التى ينبغي أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية .

خاتمة : من العسير أن يقال عن هيوم انه قد نجح فى ارساء الأسس لعلم تجريبى عن الطبيعة الانسانية ؛ فليس بين مبادئه الهامة التى يدافع عنها ما هو قائم على أساس التجارب العملية ، فهى لا تستند الى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم الى ما نعرفه كلنا فعلا ؛ فقد تعلمنا جميعا كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة احتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين ونتابعها ونضع الأحكام الأخلاقية على اعتبارات عامة غير متحيزة ؛ وما من أحد فى الحياة الجارية يتطلع الى استثناءات للحقائق الرياضية فى عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقا كليا . وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحدا فى الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منه ، بيد أنه من الممكن أن يقال ان أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكدة نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وأنه ما من حكم أخلاقى قد أمكن تبريره الا بالاستناد الى مبدأ أخلاقى ما ، على أن هذا المبدأ إما أن يكون هو نفسه مفتقرا الى ما يسوغه أو يكون موضعا للنزاع .

وما أدها لنا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف فى وضوح كيف نفعل أشياء بعينها نعلم جيدا كيف نفعلها فى سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا فى السياقات غير المألوفة قد لا نفعل حقا تلك الأشياء وان كنا نعتقد أننا نفعلها . وان الفيلسوف الميتافيزيقى

أصبح أستاذاً في عام ١٨٤١ ، وانتخب زميلاً بالجمعية الملكية في عام ١٨٢٠ ، وقد كان أستاذاً لعلم المعادن ١٨٢٨ - ٣٢ ، وأستاذاً للفلسفة الأخلاقية ١٨٣٨ - ٥٥ .

كان هيول رائداً في دراسة المنهج العلمي مؤكداً أهمية الاستقراء في ذلك المنهج ، ولكنه مساهمة لقبوله العام للفلسفة الكانتية ، نظر إلى « الخطوة الغامضة » التي تنتقل بها من ملاحظة الوقائع الجزئية إلى اكتشاف المبادئ العامة التي تربط تلك الوقائع الجزئية بعضها ببعض ، أقول أنه نظر إلى هذه الخطوة على أنها معتمدة على أفكار صاغها الفهم . ومعنى هذا الكلام أنه من أجل وضع نظرية علمية لا يكفي مجرد جمع الوقائع ، وإنما الضروري هو « الربط الحقيقي للوقائع عن طريق مفهوم يكون صحيحاً وملائماً » . والواقع أن هيول هنا - وفي مواضع أخرى - إنما يصف منهج الاستنباط الذي يبدأ من فرض نظري، فتراه يقول مثلاً ان « النجاح فيما يبدو يتحقق بوضعنا لعدة فروض نتحسس بها الموقف لنختار منها ما هو صحيح » ؛ وهذا التأكيد على قيمة الفرض في العلم هو الإضافة الباقية التي أضافها هيول ، وهي إضافة أدت مباشرة إلى الاختلاف مع ج. س. مل ، إذ ذهب هيول إلى أن صياغة الفرض الشارح هي نفسها الاستقراء ، ولما كانت الوقائع المراد شرحها يمكن عندئذ أن تستنبط من الفرض فإن الاستقراء والاستنباط ليسا نوعين مختلفين من الاستدلال كما رأى مل ، بل إن كلا منهما هو الآخر على نحو معكوس ؛ « فالاستنباط يبرر بالحساب ما قد حدسه الاستقراء حدساً موفقاً » . ولم يكن الاختلاف بين هيول ومل حقيقياً ، ذلك لأن هيول كان مهتماً بمنهج الاكتشاف في العلم ؛ ولا شك في أنه كان على النهج الصواب فيما يتعلق بذلك ، بينما كان مل معنياً أساساً بمنطق الاستقراء من حيث أنه طريقة برهان أو « عملية تحليل » تتدرج من مقدمات جزئية وتنتهي عادة إلى نتيجة عامة .

ظهرت آراء هيول في الاستقراء والمنهج العلمي في كتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية » ؛ وهي آراء اعتمد فيها على الذخيرة الضخمة من المعلومات التي أوردها في كتابه الباكر عن « التاريخ » ، ذلك الكتاب الذي بدونه لم يكن مل باعتباره ليستطيع كتابة الأجزاء - من كتابه في « المنطق » - التي يعالج فيها الاستقراء ويهاجم كتاب هيول الذي ظهر بعد كتاب « التاريخ » . وكذلك ألف هيول في الفلسفة الأخلاقية والرياضية وكان في كليهما من المدسسين ، وفي كليهما اختار مل أن يهاجمه متهما إياه بأنه إنما يجعل الفلسفة كلها بمثابة تأييد « لآية آراء قد تم ثبوتها » . والواقع أن هيول كان العماد لكل نظام استتب في أي ميدان من الميادين .

ولعل هيول أن يكون أعلم رجل في العصر الفيكتوري الأول حيث ذاعت شهرته ، ومع ذلك فكتبه الضخمة قليلاً ما تقرأ اليوم ؛ إلا أنه باعتباره فيلسوفاً للعلم يستحق من العناية أكثر مما يستحقه مل .

(و)

واحدية : هي أية نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب ، أو « عالم » واحد ؛ أو أن الواقع الخارجي « واحد » بمعنى ما ، أي أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتميز . فمثلاً المذهبان المتعارضان القائل أحدهما بأن « كل شيء عقلي » والقائل ثانيهما أن « كل شيء مادي » ما هما إلا صورتان فجتان للتعبير عن الواحدية ، وكلاهما يعارض الذوق الفطري في قوله بالثنائية المؤلفة من العقل والمادة . وقد اخترع هذه اللفظة س . فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) ، وأطلقها على هاتين النظريتين وحدهما ، وهما أحق بأن يطلق عليهما **المثالية والمادية** على التوالي . وأطلقت فيما بعد أيضاً على نظرية الهوية المطلقة التي يعتنقها

واحد على الأقل دون المعاني الأخرى . ويحتاج المعنى المناسب لكلمة « الواحدية » الى أن يتضح دائما من السياق ؛ غير أنه في كل شكل من أشكاله يعد أسمى تعبير عن الاحكام الميتافيزيقي .

واقعي : انظر بصفة خاصة الميتافيزيقا ، والمذهب الواقعي ، والكليات ، وبرادلي .

وجود : انظر ميتافيزيقا ، ووجودية ، وواقعية ، ومثالية ، وواحدية ، وثنائية .

الوجودية : اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت في تاريخ الفلسفة ، ونستطيع أن نميز فيها الملامح الآتية :

(١) تنطوي هذه النزعة دائما على عداء للنظر المجرد الذي يطمس ما في الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ؛ وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتي العميق - كما هي الحال في «اعترافات» أوغسطين - أو قد يأتي كما هي الحال في «خاطر» باسكال - في صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضي في العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، هي دعوى تحتل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى - أكثر مرونة وأقل صرامة - للأساليب المتنوعة المختلفة التي يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية . ويطلب ايتيين جلسن بادراج الاكوييني في زمرة الوجوديين بسبب اصراره على أولوية الوجود على الماهية ، بينما يرى أن التقليد الماهوي الذي وضعه افلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود ؛ وان جلسن ليأخذ بهذا الرأي رغم تلك الصلة التي ما ينفكون يكتبونها بين الاتجاهات الوجودية في الفلسفة وبين اهتمام سقراط بعلم الأخلاق ، اذ يميزه من التأمل في النظام الكوني .

وان هذه اللوحة التاريخية الموجزة لتشير الى أن الوجودية اسم لنزعة ، أكثر منها اسما لمجموعة محددة من المبادئ .

شيلنج وهيجل ، ومؤداهما أن العقل والمادة لا يرد أحدهما الى الآخر ، بل يرد كلاهما الى جوهر مشترك واحد ، هما بالنسبة اليه تحولات ظاهرية (قارن هذه النظرية بنظرية « الواحدية المحايدة » لوليم جيمس ، ولرسل في وقت من الأوقات) . ولم تلبث هذه اللفظة أن استخدمت فيما بعد استخداما واسعا ، فأطلقت على أية نظرية تحاول تفسير الظواهر بردها الى مبدأ واحد ؛ ولم تعارض حينئذ الثنائية وحدها ، بل عارضت التعددية كذلك في كثير من الأحيان ، تلك التعددية التي من أمثلتها نزعة رسل الذرية المنطقية ، التي أطلق عليها أيضا اسم « التعددية المطلقة » . ونتيجة لتلك الاستعمالات الكثيرة احاط بالكلمة غموض يلزمها ؛ على أنه لابد للمرء أن يميز بين واحدية « الجوهر » وواحدية « الصفات » ؛ فالأولى هي الرأي القائل (١) بأن تعدد الجواهر تعددا ظاهرا انما يرجع الى حالات أو ظواهر مختلفة لجوهر واحد كان هو الله أو الطبيعة عند سبينوزا مثلا ، وكان هو المطلق عند برادلي . أما الواحدية الوصفية - من ناحية أخرى - فهي الرأي القائل بأنه ايا كان عدد الجواهر فانها في النهاية من نوع واحد ، أي أنه لا وجود لغير مجال واحد للوجود . ويستطيع المرء أن يميز أيضا من تلك الآراء المطلقة واحدية «جزئية» أي تلك القائلة (٢) بأنه في داخل أي مجال للوجود (ايا كان عدد تلك المجالات) ، فهناك جوهر واحد فحسب . وهذه الأشكال المتنوعة من الواحدية لا تقوم معا ولا تسقط معا ، بل اعتنق بعضها وترك البعض الآخر لأسباب تحتاج الى مناقشات طويلة ، فمثلا اعتنق سبينوزا (١) وبالتالي (٢) ، غير أنه رفض (٢) في سبيل الأخذ بعدد لامتناه من الأصول الأولية ؛ بينما رفض ديكاوت (١) و (٢) ، ولكنه قبل (٣) داخل المجال المادي ، ورفض ليبنتز (١) و (٢) ، ولكنه تقبل (٢) على أساس أن المونادات جميعا أرواح ؛ وهكذا نجد أن كل مفكر من هؤلاء المفكرين قد تقبل الواحدية بمعنى

(٢) هنالك تقارب بين عمل الفيلسوف الأخلاقي وعمل الروائي أو الكاتب المسرحي ؛ ولقد أبرز الفكر الوجودي الحديث هذا الجانب ، اذ رأينا رجالا مثل سارتر ومارسل قد امتازوا من حيث هم أدباء ومؤلفون للمسرح كما امتازوا من حيث هم فلاسفة في آن واحد . ويستطيع المرء أن يميز اليوم في هذا التقارب استمرارا بين التفلسف الوجودي ، وبين النقد الذي وجهه مذهب الظواهر الى الأخلاق الصورية التي أخذ بها كانت على النحو الذي نجده في كتابات ماكس شيلر ؛ اذ يقف الوجودي دائما - بما يتصف به من تحيز للجزئي والعيني - وقفة المتحفظ ضد أية محاولة كمحاولة كانت التي أراد بها التماس مبدأ كلي تدرج تحته الأفعال الأخلاقية جميعا ، على حين ترى الفيلسوف الوجودي عاطفا بعض العطف على مذهب كانت في أولوية العقل العملي على العقل النظري .

(٣) الفكر الوجودي عميق التدين أحيانا - كما هي الحال عند كيركجارد - وأحيانا ملحد الحادا صريحا - كما هي الحال عند جان بول سارتر - بيد أننا نستطيع أن نميز في الالحاد الوجودي نفمة دينية تكاد تستولى عليه ، فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك النفمة التي يتردد صداها عند التجريبيين الأنجلو سكسونيين في رفضهم للاتجاهات الدينية ، وهي نفمة قريبة من التي نجدها في رجال عصر الاستنارة . وهكذا نرى أن رواية « الطاعون » لألبير كامى - وهي الرواية التي بغير شك قد أعانت كاتبها على الفوز بجائزة نوبل في الأدب - تنم عن اشتعال فكرة بمشكلة القداسة حين تصطبغ بالالحاد ، وتشيع فيها نفمات دينية خافتة لا مرأ فيها ، وإن يكن في ذلك من الغرابة ما فيه .

(٤) لقد عد كيركجارد نفسه واضعا لفلسفة ولاهوت اصلاحيين ، وهما قبل كل شيء تصحيح لنزعة هيغل الجدلية العقلية وتاويلها الفلسفي للدين المسيحي . ولنا أن نقول ان الفلاسفة

المحترفين سيجدون دائما في كتابات المفكرين الوجوديين معينا لهم على تعديل النماذج المحددة الضيقة التي توضع للانسان في فكره وفي فعله ؛ ويمكن أن نشير في هذا الصدد - على سبيل المثال الذي ينسج كثيرون على منواله - الى تقدير فتجنشتين « لاعترافات » أوغسطين وقصص ليو تولستوى ؛ فان خيال الباحث العلمي ليتسع أفاقه اذا ما تذكر ما في حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين في ذلك بالنظرات الثاقبة التي يصادفها في كتابات الوجوديين المستفيضة ، والتي قد تجيء في غير اتران أحيانا .
وانه لخير لنا أن نلتمس تأثير الوجودية على اللاهوت المعاصر في مؤلفات بول تلتش ورودلف بلتمان ، من أن نلتمس في مؤلفات كارل بارت ؛ وكتاب هذا الأخير الذي صدر مبكرا بعنوان « رسالة الى أهل روما » يدين بشيء كثير لأفلاطون ، كما يدين لكيركجارد ودستويفسكي ؛ وكتابه الضخم « جمود الكنيسيين » مدين لانسلم - وكان بارت قد نشر عن كتاب أنسلم « العظة » مقالا ممتازا عام ١٩٣٠ - بأكثر مما هو مدين به للمفكرين الوجوديين ، حتى لقد عرف أتباع مدرسته باتهامهم لهؤلاء الذين يصطنعون منهج الجدل الوجودي في اللاهوت ، بأنهم يحافظون حتى اليوم على التركة المفجعة التي خلفها أوغسطين باستغراقه في ذاته .

وؤدم ، (آوثر) جون تيرنس ديسن ؛ (١٩٠٤ -) فيلسوف بريطاني ، وأستاذ الفلسفة بجامعة كيمبردج ، وزميل بكلية ترينتي ؛ وعلى الرغم من أن مؤلفاته تتناول عددا كبيرا من أنواع الموضوعات ، الا أنها مطردة المنهج اطرادا واضحا ؛ فهو في هذا المنهج يتبع في أغلب الأحيان صياغة أى حكم فلسفي بأن يفرض نقيضه تماما ليرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من نتائج ، وحتى بازاء احدى أفكاره الرئيسية التي يقول فيها ان العبارات الفلسفية ما هي الا توصيات لفظية ، نراه على أتم استعداد لأن يقول بالنقيض

موديس ، و ١٠ ج ٠ اير ٠ وفى الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم ، بل منهم الرياضى والفيزيقي وعالم الاجتماع ، غير أنهم يشتركون جميعا فى اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم ، وفى استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التى كانت سائدة حينذاك فى ألمانيا وأوربا الوسطى ٠ وقد كان منطقهم - من الناحية التاريخية - هو منطق فريجه وورسل ، بينما لا تدين « وضعيتهم » لكونت بالقدر الذى تدين به « للوضعية الجديدة » التى وضعها ماخ وبوانكاريه ، ولنسبية أينشتين العامة ؛ وعن طريق هؤلاء الى كارل بيرسون ، وجون ستياوارت مل ، وكتاب عصر التنوير ، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم) ٠ ومهما يكن من أمر ، فإن التأثير القوى المباشر يرجع الى فتجنشتين الذى ، وإن لم يكن عضوا فى الجماعة ، الا أنه تعرف على بعض أعضائها ، والذى كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيرا لكثير من مناقشاتهما ، كما كان أيضا كتاب شليك « المعرفة العامة » (١٩١٨ - ١٩٢٥) ، وكتاب كارناب « البناء المنطقى للعالم » (١٩٢٨) ٠

وبعد بضعة أعوام من الوجود المنحصر فى نفسه وغير الواعى بذاته نسبيا ، تكونت الجماعة رسميا عام ١٩٢٩ باسم «حلقة فيينا» ، وقد اختير هذا الاسم - الذى يرجع الفضل فيه الى نويرات - لارتباطاته اللطيفة بالغابات ، والفالسات ، واللطائف المحلية الأخرى ٠ وصدر بيان يصحبه ثبت بالمراجع تحت رعاية هيئة من أعضاء الحلقة المسماة « باتحاد ارنست ماخ » ، وعقد مؤتمر فى براج ، وابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» عام ١٩٣٠ ، وسميت اسما جديدا هو «المعرفة» ، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ؛ وأعانت هذه الصحيفة جماعة فيينا على اقامة الصلة والحفاظة عليها بين عدد متزايد من المتعاطفين معها

اذ بهذه الطريقة تتضح مواضع الشبه ومواضع الخلاف كلاهما فى أقوال الفلاسفة وغيرهم ، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبارات ٠ ويدين وزدم بالدين الكبير الى فتجنشتين ، وليس أقل جوانب هذا الدين رفضه للميتافيزيقا التقليدية بالنظر الى أنها تتكلم عن موجودات غريبة ، ومع ذلك فهو لا ينفى عن الميتافيزيقا كل قيمتها لأنها تعبر عن عدم رضانا باستعمالنا اللغوى المألوف حيث يتضمن ذلك اما الآراء المتعارضة أو لا شيء على الاطلاق ٠ ويقول وزدم ان هذا التضارب الذى من هذا القبيل هو الذى يوضح الأمور ، وهو يقارنه بضروب الشك الموسوس عند المرضى بالعصاب ، وهو شك له هدفه كذلك ؛ والحق أن للفلسفة قيمة علاجية فى تخليصها ايانا مما يتعاورنا من حيرة ، فهى شبيهة من بعض الوجوه بالتحليل النفسى ٠

الوضعية المنطقية : اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا ٠ ويستخدم هذا الاسم فى كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة ، والأفضل أن يقتصر استخدامه للدلالة على معناه الأصل ، حين يكون مرادفا لما يسمى بالتجريبية « المنطقية » أو « العملية » أو « المتسقة » ٠

نشأت جماعة فيينا فى أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية بجماعة فيينا يرأسها مودتس شليك ، ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب ، وأوتونويرات ، وفردريك وايتمان ، وفيليب فرانك ، وهانزهان ، وهربرت فايجل ، وفكتور كرافت ، وفيلكس كاوفمان ، وكورت جودل ٠ وثمة أعضاء آخرون ، أقل أو أكثر بعدا فى المكان أو الزمان أو الراى ، منهم هانز رايشنباخ ، وكارل همبل ، وكارل منجر ، ووتشارد فون ميزس ، وكارل بوبر ، ويورجن يورجنسن ، وتشسارلس ٠ و ٠

جماعية وان يكن فى ذلك شىء من الترخيص .
وقد أشرنا الى السمات الرئيسية لوجهة النظر
هذه اشارة موجزة ، وهذه السمات هى التجريبية
المتطرفة ، تؤيدها مصادر المنطق الحديث ، ويخفف
من غلوها احترام - من الممكن أن يكون مبالغا
فيه - لماثر العلم الحديث وقدراته . ومن سماتها
أيضا رفض متطرف للميتافيزيقا على أسس
منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها
فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ وتضييق
لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على الفاء
مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة
المستعملة فى وضع تلك المشكلات ، وثمة هدف
أكثر ايجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوجيهه ،
بارجاعه الى مصدر مشترك فى لغة الفيزيقا .

والتجريبية هى النزعة القائلة بأن كل معرفة
مستمدة فى نهاية الأمر من الخبرة ؛ وهى تنطوى
- كما وضعها هيوم - على الزعم السيكلوجى بأن
الأفكار جميعا نسخ مباشرة أو غير مباشرة من
الانطباعات الحسية ، ومن هذا تستخلص النتيجة
بأن المعرفة اما أن تكون معرفة بالعلاقات الداخلية
بين الأفكار (كما هى الحال فى الرياضيات) ، أو
أن مشارها فى نهاية الأمر هو مضمون الانطباعات
الحسية (« الواقع والوجود ») ؛ أو ان لم تكن
هذا ولا ذاك ، فأحرى بها أن تلقى فى النار
باعتبارها « سفسطة ووهما » . وقد بدأت
الوضعية المنطقية - حين اتبعت فتجنشتين -
باعتناقها وجها أشد انصياعا للمنطق فى هذه
الوجهة من النظر ، فذهبت الى أنه من الممكن أن
تنحل الخبرة الى مقوماتها الأخيرة ، ألا وهى
الملاحظات الحسية المباشرة التى لا سبيل الى
اصلاحها والتى يتألف منها عالم الملاحظ . وهذا
البناء الذى يتبدى على هذا النحو انما ينعكس فى
اللغة ، ويمكن أن نبين - على وجه أدق - بوساطة
التحليل المنطقى أن القضايا التى تعبر عن المعرفة
يسكن أن تنحل هى الأخرى الى قضايا أولية ،

فى بريطانيا والولايات المتحدة وأوربا الشمالية .
وعقدت مؤتمرات أخرى باسم « وحدة العلم »
فى كونجسبرج (١٩٣٠) وبراج (١٩٣٤) ،
وباريس (١٩٣٥ و ١٩٣٧) وكوبنهاجن (١٩٣٦) ،
وكيمبردج بانجلترا (١٩٣٨) وكيمبردج
بمساسوشستس (١٩٣٩) . ومن مشروعات الجماعة
نشر عدة سلاسل من الكتب والأبحاث ، ولعل
أبعدها طموحا مشروع نويزاث - الذى لم يتم
بعد - لنشر « موسوعة عالمية للعلم الموجد » .

وقد صاحب هذا التوسع فى أوجه النشاط
شىء من فقدان لذاتية الجماعة التى تميزها من
غيرها من الجماعات ، فما أن أتى منتصف العقد
الرابع من القرن حتى كانت الوضعية المنطقية قد
انتشرت فعلا فى حركة أوسع وأشد غموضا ،
هى حركة التجريبية المنطقية . فانتهدت اجتماعات
« جماعة فيينا » الأصلية انتهاء مباحثا عام ١٩٣٦
أثر حادث اغتيال شليك ، ولم يلبث انحلالها
أن تمت حلقاته نتيجة لضغط الحوادث فى أوربا ،
اذ نفى معظم أعضائها الى بريطانيا أو الولايات
المتحدة . وقد بقى الكثيرون ومات بعضهم هناك ،
أما الباقون فمنهم شخصيات عاملة بارزة مثل
كارناب وفايجل ، غير أنهما لم يعودا يؤلفان
جماعة محددة ؛ وربما كان الأثر المتخلف من
الحركة فى أقوى حالاته فى الولايات المتحدة ،
حيث ما برح قائما هناك معهد لوحدة العلم .
ولم تعد الآراء التى كانت تشيع لها الحركة
صراحة تثير كثيرا من النزاع فى أى مكان آخر ،
وان يكن الكثير من مثلها العليا ما فتىء فعلا فى
الفلسفة التحليلية المعاصرة .

وكان الوضعيون المناطقة يدعون الفلاسفة
الى أن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا شبه - علمى ،
وكانوا بادىء ذى بدء أقرب الى تطبيقه ، على
الأقل ، فيما بينهم اقترابا يثير الدهشة . فمن
الممكن اذن ، بغض النظر عن بعض الاختلافات
الفنية فيما بينهم ، أن تنسب اليهم وجهة نظر

الشعار التالى عن المبدأ المتضمن فى هذا تعبيراً فجاً ، ألا وهو : « ان معنى قضية ما هو طريقة التحقق من صدقها أو كذبها » ؛ وثمة صياغة أكثر رؤية وإن تكن أقل حسماً ، وهى أنه يكون لقضية ما معنى اذا كانت الخبرة الحسية كافية لتقرير صدقها .

ومن الواضح أن « قضايا » الميتافيزيقا واللاهوت ليست صورية ، مادامت تدعى أنها تنبئ عن مسائل تتجاوز الخبرة العادية ؛ ومع ذلك فإن رجال الميتافيزيقا لا يعالجون الوقائع المألوفة ، ومن هذا يبدو أنه ما من بيئة تجريبية يمكن أن تساعد على تأكيد نتائجهم أو تفنيدها . وما دامت أقوالهم لا يمكن وضعها على محك الخبرة ، فهى ليست بذات مضمون واقعى كما أنها ليست صورية ، ولهذا ينبغى أن تعد (بهذا المعنى الاصطلاحي الى حد ما) ، « خالية من المعنى » أو « لا معنى لها » ؛ وإن شئنا الدقة ، فإنها ليست حقاً قضايا على الإطلاق . وينطبق هذا الكلام نفسه على « أشباه القضايا » التى ترد فى نظرية المعرفة والأخلاق ، من حيث أنها تشير الى « الأشياء فى ذاتها » أو الى « قيم موجودة وجوداً عقلياً » ، ولا يمكن ردها الى تقارير فعلية عن سيكولوجية الحكم الإدراكي أو الأخلاقى من جهة ، أو الى التحليل المنطقى للغة التى تصاغ فيها تلك الأحكام من جهة أخرى . وقد كان من نتائج مثل هذا التحليل الدعوى القائلة بأن الأحكام الأخلاقية لا تقرر وقائع أخلاقية ، وإنما تعبر عن عواطف المتكلم ، وربما حرضت الآخرين على مشاطرته تلك العواطف . ويمكن أن يقال أيضاً ان الأقوال الميتافيزيقية تصنع هذا فتنقل الينا عاطفة شاعرية أو « موقفاً ممكنًا من الحياة » ، والاعتراض الذى يوجه الى هذه الأقوال هو أنها تفعل ذلك متظاهرة بمظهر مضلل ، اذ تبدو وكأنها تنقل الينا معلومات عن واقعة تتجاوز الحس .

فاذا كانت كل القضايا الصورية تنتسب الى

بحيث تقابل كل قضية منها الفقرات الفعلية أو الممكنة من الخبرة الحسية مقابلة واحدة واحدة . والعلاقة بين القضايا المركبة والقضايا الأولية هى « دالة الصدق » ، من حيث ان صدق القضية المركبة لا يتوقف الا على صدق عناصرها البسيطة أو كذبها ؛ وليست المسألة اضافة أية زيادة ، وإنما هى ببساطة مسألة درجة أعظم من التعقيد المنطقى . نعم لا شئ يضاف ، لأن قضايا المنطق والرياضة لا تعنى الا بتنظيم العلاقات الصورية بين الرموز ، وهى لا تقول شيئاً - فى حد ذاتها - عن العالم ، كما أنها تخلو من المضمون . ووظيفتها أن تقرر التعادلات وعلاقات الاشتقاق بين القضايا الأخرى ، وهى ان كانت صادقة فهى بالضرورة كذلك ، فليس هذا الا لأنها « تحصيل حاصل » ، فهى صادقة بالتعريف ، أو ان شئنا استخدام المصطلح القديم ، هى قضايا تحليلية . ومن هذا يلزم مباشرة - كما رأى هيوم - أنه لا أمل فى قيام ميتافيزيقا استنباطية ؛ اذ ما دام المنطق فارغاً ، فإن معالجة المعطيات التجريبية لا يمكن أن نتوقع منها أن تفضى الى ما وراء الخبرة ، ويتبقى أن نثبت أن قضايا الميتافيزيقا هى قضايا خالية من المعنى بالمعنى الحرفى لهذه العبارة .

والصدق - وفقاً للرأى السابق - اما أن يكون صورياً واما فعلياً ، ويتألف فى الحالة الأخيرة من التقابل المباشر بين القضايا الأولية والمعطيات الحسية ، أو من التقابل (الضمنى) فى التركيب بالاضافة الى حدوث الخبرات الحسية المناسبة ، وذلك على مستوى أكثر تعقيداً . والقضية لا يكون لها معنى الا اذا أمكن - من حيث المبدأ - أن تكون صادقة أو كاذبة ؛ ومن ثم فإن فئة القضايا ذات المعنى يمكن تقسيمها تقسيماً كاملاً لا يتبقى منه شئ - الى القضايا التى يمكن تقرير صدقها أو كذبها على أسس صورية (فى المنطق والرياضة) ، والقضايا التى تؤكد الخبرة الحسية - أو يمكن أن تؤكد - صدقها (أو كذبها) فعلاً . ويعبر

المنطق ، وكل قضايا الواقع تنتمي بمعنى واسع - الى العلوم التجريبية ، فانه من العسير العثور على ماوى تلوذ به قضايا الفلسفة ومن ضمنها طبعاً مبدأ التحقق نفسه . ونحن واجه فتجنشتين هذه الصعوبة ، كان على استعداد لوصم حججه الخاصة المؤدية الى هذه الغاية على أنها « غير معنى » ، ولو أنها تتميز بطابع توضيحي هام . ولما لم تكن الوضعية المنطقية قادرة على قبول هذه المفارقة، فقد استعدت للاعتراف بشرعية التحليل الذى أصبح على هذا النحو هو كل ما يضطلع به الفلاسفة ؛ فالفلسفة ليست نظرية علمية ، بل هي فاعلية مؤداها التوضيح المنطقي للتصورات العقلية وللقضايا والنظريات الخاصة بالعلم التجريبي . وكذلك فهم مبدأ التحقق على أنه تعريف أو وصفة أو معيار للمعنى ، لا على أنه جملة تقريرية تحتل الصدق أو الكذب .

وللمطابقة البسيطة بين المعنى وطريقة التحقق نتائج كثيرة لا تخلو من غرابة وبعد عن الاحتمال ؛ وان الكتابات التى تبسط الوضعية المنطقية لشديدة الاهتمام بهذه المشكلة حتى لقد أدت محاولات مواجهتها الى الاختلافات الأخيرة التى وقعت داخل المدرسة ، فاليها تعزى تلك الاختلافات الى حد كبير . والصعوبات باختصار هي أن المبدأ يبدو أنه يشوه أو ينكر معنى كثير من القضايا المقبولة فى العلم والحياة اليومية ، وأن تصوره للمعنى خاص على أية حال ولا يمكن نقله الى الآخرين ، كما أنه يختلف من ملاحظ الى آخر .

فالقضايا التاريخية - على سبيل المثال - لا يمكن التحقق منها مباشرة بالرجوع الى الحوادث، ولا بد من تفسيرها على أنها تنبؤات بما عسانا أن نجده لو راجعنا المدونات التاريخية فى لحظة مستقبلية . الخ . وهكذا يؤخذ مضمون مثل هذه القضايا على أنه هو البيئة غير المباشرة على صدقها ؛ ولا توجد أية وسيلة للتمييز بين عبارة

مستقلة عن الملاحظة وبين عبارة حاضرة ، مادام منهج التحقق منهما واحدا . والقضايا العامة - مثل القوانين الطبيعية . الخ - هي أيضاً مما لا يقبل التحقق من حيث المبدأ ، مادامت أية سلسلة متناهية من الملاحظات لا تكفى لضمان صدقها . وثمة مصاعب مماثلة تكتنف العبارات التى تقال عن الأشياء المادية ، وهي الأشياء التى يتطلب التحقق منها - فى حدود الملاحظات الحسية المباشرة - سلاسل لا متناهية من مثل تلك الخبرات لتكتملها . وبدلاً من أن ينعت المنطقة الوضعيون هذه القضايا بأنها لا معنى لها ، بادروا الى اعلان أن القضايا من هذا النوع ليست حقاً قضايا على الإطلاق ، بل مجرد توجيهات لاجراء الملاحظات ؛ أو تراهم يقولون أحياناً انها فروض قابلة للاثبات (أو للتكذيب كما قال بعضهم) عن طريق الخبرة ، فهى الى هذا الحد تكون مشروعة بالنسبة الى العلم . (يمكن أن تكذب التعميمات تكديماً قاطعاً بملاحظة واحدة ، وقد توضع - وفقاً لهذا الاختيار - فى مرتبة القضايا بمعنى هذه الكلمة الصحيح ؛ غير أن تفنيد دعوى جزئية ، بأن س واحدة على الأقل كانت ص ، يتطلب حينذاك احصاء كاملاً ، كما كانت الحال من قبل) .

ولتجنب تلك التعقيدات ، اقترح بعض الكتاب (وعلى الأخص إير) التفرقة بين الصور « القوية » و « الضعيفة » من مبدأ التحقق . وطبقاً لهذا الرأى الأخير ؛ ليس من اللازم أن تكون القضية قابلة للتحقق بصورة قاطعة ، ويقبل معناها قبولاً كافياً اذا كانت هناك ملاحظات حسية « متعلقة » بصدقها أو كذبها . وكان القصد من هذه الصيغة انكار المعنى على القضايا الميتافيزيقية ، والتسليم به للتقارير التجريبية من ذلك النوع المذكور آنفاً ؛ بيد أنها متهاونة أشد التهاون من هذه الناحية - كما تم الاعتراف بذلك بعدئذ - مادام أى ميتافيزيقى يجد من ضميره وازعاً يمنعه

من أن يقرر بأن ملاحظات الحس متعلقة - الى درجة ما - بتأملاته؛ فحاولت الصيغ المتأخرة للمبدأ علاج هذا العيب ، غير أنها تورطت في مصاعب أخرى أشد فنية . ومع زيادة التعقيد ، ازداد اتخاذها لمظهر التحايل المرتجل لاستبعاد فئة من الجمل التقريرية كانت مبعدة بالفعل ، بدلا من أن تكون في حد ذاتها علة استبعادها .

وتنشأ مشكلات أخرى من الدور الهام جدا المخصص للخبرة الحسية في عملية التحقق ؛ ولما كان مثل هذه الخبرة أمرا خاصا بالنسبة للملاحظ بحكم الضرورة ، فقد يبدو أن القضايا لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة إليه الا اذا كان من الممكن التعبير عنها من حيث المبدأ في حدود ما هو في متناول خبرته المباشرة . وكتاب كارناب « البناء المنطقي للعالم » ، محاولة تفصيلية للقيام بإعادة البناء هذه ، أعنى بناء التفكير العلمى والتجريبي من داخل القيود الحاصرة التى تفرضها علينا مصطلحات « متمركزة حول الذات » ، على ان الانحصار فى الذات الذى تتضمنه هذه العملية هو انحصار منهجى فحسب ، مادام الهدف هو الرد النظرى للتصورات العقلية ، والقضايا وحدها ، لا للوقائع ؛ بيد أن الشك يبقى قائما فى كيف يكون التفاهم ممكنا اذا سلمنا بهذه الافتراضات ، أو كيف يمكن التحقق من معطيات العلوم تحققا تشترك فيه الذوات التى يجرى بينها التفاهم . وقد انقسمت الوضعية المنطقية انقسامات عدة حول هذه المسألة ؛ والرأى الأكثر رسوخا والذى عرضه شليك خاصة ، هو أن « بنية » الخبرة عند فرد ما يمكن توصيلها الى الآخرين ومقارنتها ببنية خبرات الغير ، وان كان لابد أن يظل مضمونها مستحيلا على مثل ذلك التوصيل حتى بالنسبة للملاحظ نفسه . أما الحزب الأكثر تطرفا والذى يتزعمه نويرات وكاوناب فانه لا يرضى بشئ من هذه النكسة الى الميتافيزيقا ، ويؤثر ضمان موضوعية العلم حتى ولو كلفه ذلك التخلي عن أسسه الحسية المفترضة ؛ فانصاره

يذهبون الى أن الفروض العلمية انما تختبر صحتها بردها لا الى الاحساسات الخاصة غير القابلة للتحقق لدى الملاحظ ، بل بردها الى الوقائع التى يلاحظها الناس عامة . فالعلم لايعنى بحياة الملاحظ العقلية، والاشارات التى تشير اليها ليست بذات معنى ، أما أفعال الملاحظ الاخبارية وحالاته الجثمانية وسلوكه العام ، فمسألة أخرى اذ يمكن مراجعتها علانية وتسجيلها ؛ وهذه الأفعال أو بالأحرى هذه التسجيلات ، هى التى تؤلف « البروتوكول » أو المعطيات الأولية للنظرة العلمية . وهذه الدعوى التى تذهب اليها النزعة الفيزيقية تشبه النزعة السلوكية شيئا وثيقا ، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا تنكر وقائع الحياة العقلية صراحة ، ولا ترددها الى وقائع السلوك الجثمانى . ومضمونها - على الأصح - هو أن التقارير التى توضع فى لغة علم النفس الاستبطانى يمكن أن تستبدل بها صوريا تقارير تقال بلغة الفيزيقا ، وهذه التقارير الأخيرة وحدها هى التى ينتفع بها العلم ؛ وان هذه لدعوى تثير اختلافا فى الرأى بغير شك ، غير أن تدليلات النزعة الثنائية التقليدية لا تفندها .

وثمة دعوى أخرى من هذا النوع ، ولكنها أبعد مدى وترتبط خاصة بنويرات ، ألا وهى أن جميع العلوم تعتمد فى نهاية الأمر على « بروتوكولات » مرتكزة على الأشياء والعمليات الفيزيقية ، ومن ثم يمكن التعبير عن كافة التقارير التجريبية بلغة الفيزيقا . وقد تكون للعلوم الجزئية قوانينها الخاصة - وهذه مسألة تجريبية - غير أن التصورات المستخدمة فيها يمكن أن تعرف كلها بالمصطلح الفيزيقي الذى يؤلف من ثم لغة مشتركة للعالم كله ؛ وهذا هو الأساس النظرى لحملة نويرات القوية من أجل « وحدة العلم » .

ولقد مضى الى أبعد من ذلك كارناب ونويرات - بانسحابهما من النزعة التجريبية -

تخليه عن هذه النظرية وعودته الى موافقة مشروطة على أن الجمل يمكن أن « تواجه » بالوقائع .

على أن هذه التحولات الظاهرية أقل أساسية مما قد يبدو ، لا سيما اذا أخذنا فى اعتبارنا آراء كارناب الأخرى ؛ ذلك أن كثيرا من نشاطه - بوصفه منطقيا - قد كرسه لتحويل البناء الداخلى للغة (واعنى طرائق البناء اللغوية) الى « بناء صورى » ، كما حول هيلبرت وأتباعه الرياضيات الى بناء صورى بمعالجتهم قضاياها على أنها علامات على الورق لا معنى لها ، وبأبحاثهم فى القواعد التى تتم عليها التشكيلات المؤلفة منها (فى « ما وراء اللغة ») . ويستوعب كتاب كارناب عن « البناء المنطقى للغة » قواعد النحو اللغوية ، أى قواعد تكوين الجمل التى على أساسها تتألف الجمل من مفردات اللغة ؛ كما يستوعب القواعد المنطقية أو قواعد التحويل التى على أساسها تشتق الجمل صوريا الواحدة من الأخرى . وانه ليهتم اهتماما كبيرا بتصنيف ثلاثى للجمل : جمل بنائية ، وهى التى تشير الى كلمات أو الى جمل أخرى ، ويقال عنها انها تنتمى الى « الطريقة الصورية للكلام » ؛ وجمل تجريبية أو جمل تشير الى أشياء ، وهى الجمل التى تتناول الأشياء وأمور الواقع ؛ وهناك أيضا فئة ثالثة من الجمل هى « جمل أشباه الأشياء » ، وهى الجمل التى « يبدو » أنها عن الأشياء (كما نقول عن منضدة « انها » شئ) بينما هى فى الواقع - أو يمكن ترجمتها الى جمل - عن كلمات (فيقال ان « المنضدة » كلمة عن شئ) ، ويقال عن هذه انها تندرج تحت « الطريقة المادية للكلام » . والغرض الرئيسى من هذه التمييزات فى السياق الحالى هو أن تتمكن من التدليل على أن معظم قضايا الفلسفة الميتافيزيقية - ان لم تكن كلها - واعنى فقط تلك القضايا التى يرجى انقاذها (من عملية حذف الميتافيزيقا) ، وهى القضايا التى يبدو أنها تشير الى وجود كيانات مجردة أو الى منزلتها من الوجود

بنظريتهما الفيزيقية هذه ، وذلك حين اقترحا الاستغناء عن نظرية الصدق على أساس التطابق (بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى) . نعم ، ان التوازي بين اللغة والواقع سمة جوهرية ، الا أنها مشوبة بصبغة ميتافيزيقية نلمسها فى نظرية فتجنشتين عن المعنى ، اذ يبين هو نفسه أن العلاقة اللغوية المتضمنة فى عملية التطابق لا يمكن التعبير عنها بما تملكه اللغة من وسائل ؛ وكذلك انتهى بحث شليك « عما لا يمكن اصلاحه » ، وعن الأسس الأولية (البروتوكولات) التى يمكن التحقق منها مباشرة ، أقول ان هذا البحث قد انتهى هو أيضا الى ما لا يمكن التعبير عنه . ومع ذلك فانه من اليسير التخلص من هذه المشكلة ؛ فالتقريرات اللفظية لا تقارن - كما الح بعضهم - لا بالوقائع الخارجية ، بل بتقريرات لفظية مثلها . وينبغى أن توصف المعرفة - تبعا لذلك - على أنها نسق من التقريرات اللفظية التى يؤيد بعضها بعضا ، فاذا ما قبلت تقريرات أخرى جديدة على أنها صادقة ، فانما تقبل اذا وجد أنها متسقة مع تلك التى تم قبولها من قبل . وهكذا يصبح الاعتقاد بمجموعة من القضايا « الأساسية » التى تقوم عليها المعرفة اعتقادا عقيما ؛ وليست الأسس الأولية (البروتوكولات) المطلوبة غير مجموعة منتقاة من القضايا الداخلة فى صميم الموضوع ومستمدة من النسق المقرر ، وفى هذه الحالة يكون الاتساق هو معيار الصدق . والصعوبة - طبعا - هى معرفة أى نسق هو النسق الصحيح ، ذلك أنه من الممكن قيام عدد كبير من الأنساق ، وبعضها كاذب بلا شك ، ما دام اتساقها الداخلى لا يمنعها من أن تكون غير متسقة بعضها مع بعض . وقد كان اعلان الثقة الذى أعلنه كارناب بأن يكون النسق المعين مقبولا اذا ما تأيد بأسس أولية مقبولة من رجال العلم المعترف بهم ، أقول ان ذلك من كارناب قد فهم على أنه انتكاس ان لم يكن اعترافا بالهزيمة ؛ وانه لفهم سرعان ما أكد

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الالفاظ ، لكنها سبقت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، او هي بحث في اللغة على مستوى عال . وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الآمد ، مثل النزاع بين المثالية والمادية ، تتكشف هذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقى بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية .

ومن هنا كان انتقال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه - المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه - المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احدهما الا مسألة اتفاق منهجي لا مسألة تغيير جوهرى في الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية - وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية - حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث في بنية اللغة ذاتها . وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمي نفسه ، غير أن اضافاته في هذا الموضوع لا تكاد تنتمى الى أدب الوضعية المنطقية .

وليم الأوكامى : (؟ - ١٣٤٧) ، فيلسوف اسكولائى انجليزى ، وراهب من الرهبان ؛ بدأ يحاضر فى جامعة أكسفورد حاملا لاجازة البكالوريوس فى حوالى عام ١٣١٨ ، وحيث انه لم يظفر باجازة الماجستير (الأستاذية) فقد أصبح معروفا لدى أتباعه بأنه «المبتدئ الموقر» . وفى عام ١٣٢٤ استدعى الى أفينيون بتوجيه من مدير جامعته ليرد على أوجه النقد الموجهة الى آرائه أمام « مجلس بابوى » ، وبعد أن أمضى هناك أربع سنوات لاذ بالامبراطور لويس البافارى بعد أن أعلن لويس هذا خلع البابا يوحنا الثانى والعشرين ببضعة أسابيع ؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته جعل أوكام قلمه فى خدمة الامبراطورية . ومات فى ميونخ بينما كانت مفاوضات التوفيق بينه وبين الهيئة البابوية المقدسة سائرة فى طريقها الى النجاح .

كان تأثير أوكام والأوكامية القوى على طرائق التفكير السابقة فى العصور الوسطى عميقا وباقيا ، وكانت أكثر كتاباته ذات غرض سياسى ، أما منطقته (بالمعنى الواسع) الذى طوره فى جامعة

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الالفاظ ، لكنها سبقت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، او هي بحث في اللغة على مستوى عال . وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الآمد ، مثل النزاع بين المثالية والمادية ، تتكشف هذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقى بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية .

ومن هنا كان انتقال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه - المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه - المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احدهما الا مسألة اتفاق منهجي لا مسألة تغيير جوهرى في الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية - وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية - حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث في بنية اللغة ذاتها . وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمي نفسه ، غير أن اضافاته في هذا الموضوع لا تكاد تنتمى الى أدب الوضعية المنطقية .

واذا كانت الوضعية المنطقية لم تعد فى مرتبة الفلسفة الشائعة ، فسبب ذلك يرجع فى معظمه الى أن تناولها للغة يبدو الآن متزمتا ونظريا بغير داع ، وتبين أن افتراضاتها قد أسرفت فى البساطة أكثر مما يجوز لها ، ومناهجها شديدة التفصيل لكى تتناول فى نجاح اللغات «الطبيعية» فى مجراها الذى ينقصه الاحكام الصورى ؛ فاذا ما حصرنا أنفسنا فى تحليل اللغات النموذجية المصطنعة وحدها أدى ذلك الى تضيق فوائد

النحو والمنطق فيما يتعلق بأوجه الدلالة وخواص الألفاظ ، قد أصبحت ذات صبغة تصورية - بعد أن كانت محايدة من الناحية الميتافيزيقية - على أيدي الكتاب المتقدمين . على أنه لا يمكن أن يقال أن أوكام نفسه قد أهمل الإدراك الحدسي للمفردات المادية ، لكن أتباعه هم الذين أسلموا أنفسهم - إلى حد كبير - إلى تقنيات ذلك التفكير التصوري ، حتى أن المنطق والمذهب الاسمي قد أصبحا - ولا يزالان - متحدين في الغالب كأنما هما شيء واحد بحكم التعريف .

ولقد اتخذ ج . سلاموشا في عام ١٩٣٥ من منطق أوكام الصوري موضوعا لبحث أصيل ترجمه ج . بنديك من البولندية إلى الألمانية بعنوان « منطق وليم أوكام وأثره في العلم الفرنسي سكاني » رقم ٣١ في عام ١٩٥٠ . ويذهب هذا البحث إلى أن الدافع الرئيسي للتفكير المنطقي الواسع المدى في نهاية العصور الوسطى ، كان عالما من علماء المنطق ملما بموضوعه ، وإن لم يكن معصوما من الخطأ ، لديه فكرة ما عن التضمين المادي ؛ وكان يفضل منطق القضايا الذي رآه أعمق جذورا من منطق القياس (على أننا في الوقت نفسه نصادف نصوصا تدلنا على أن مثله الأعلى في البرهان كان قياسيا صريحا) .

وفي مبحث الوجود كان موضوع الحدس المفرد عند أوكام مركبا في حقيقته غالبا ، ولكنه مع ذلك كان مفردا تفردا يعز على التحليل إلى عناصر أبسط منه ، فلا يمكن أن يكشف فيه عن طبيعة عامة أو كلية ، ولا أن يميز فيه بين الوجود والماهية ، وليس فيه مبادئ للتغير على النمط الأرسطاطاليسي ، وفوق هذا كله ليس فيه علاقات. ولقد قال أوكام بالمادة والصورة ، ولكنه لم يعد يتصورهما مبدئين غير كاملين للوجود ، بل يتصورهما مبدئين مطلقيين ومفردين اطلاق وتفرد المفردات المكونة منهما ؛ « وحينئذ أقول ... أن ليس ثمة علة تبرهن

أكسفورد فقد كان على الدوام يضرب إلى الجذور وذا تأثير فعلي . ومن الواضح أن المحاولات التي تبذل لتصوير الأوكامي على أنه توماوى أصابه نوع من التعديل ، أو على أنه من الآخذين بفلسفة سكوت أنما هي محاولات تسيء إلى الطرفين ولا يمكن أن تؤخذ مأخذا جديا . فالمدرسة « المفرداتية » (أى التي لا تعترف إلا بوجود المفردات العينية) التي أسسها أوكام عرفت عن نفسها - كما عرف الآخرون عنها - أنها على خلاف تام مع ممثلي المدارس التي سبقتهم وحاولت أن توفق بين مختلف الاتجاهات ؛ على أن الناس جميعا يسلمون بالصعوبة القصوى التي تصادفهم عند تلخيص مذهب من المذاهب يكون استنباطيا صارما في مرماء ولكنه رغم ذلك ليس هو بالمذهب الرياضى ، وعبارة « متاهة اللابرنث » (أو بيت جحا) التي تقال عندما تكثر التمييزات وتندق ثم تتفرع إلى تمييزات فرعية ، أقول أن هذه العبارة كثيرا ما تواتر استعمالها (لتصف ما كتبه الأوكامي) ، إذ أن هذا الجانب منه هو الجانب الذي يذكرونه عنه ، ناسين جوانب أخرى كثيرة كان يمكن أن يجدوها محببة إليهم ، بل ربما وجدوها مصدرا لبعض أفكار بقيت قائمة حتى اليوم .

ففي نظرية المعرفة قدم أوكام نظرية في المعرفة الحدسية للمفردات المادية ؛ فذهب إلى أن تلك المفردات تؤثر في الذهن تأثيرا مباشرا وطبيعيا ومعصوما من الخطأ تاركة عن نفسها انطبعا كليا ، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو نظريات الاشراف . ومع أن ذلك الحدس يحدث رأسا ومباشرة ، إلا أنه يتمخض عن تصورات عقلية تصبح علامات دالة على أصلها (الحسى) الذي تولدت عنه ، كما تصبح ممثلة لذلك الأصل الحسى ، إذ تمثله بقواها كلها حتى أننا إذا ما عالجنها وحللناها ألفينا أنفسنا إزاء تصوير أمين للأصل الذي كانت قد صدرت عنه . وهنا نجد أن البحوث التي كانت حتى ذلك الوقت تقليدية في

القانونية والاجتماعية التي تترتب على هذا المذهب
فليرجع الى الأجزاء من ٤ الى ٦ من كتاب ج .
دى لاجارد « مولد الروح العلماني في نهاية
العصور الوسطى » باريس ١٩٤٦ .

ولسون ، جون كوك : (١٨٤٩ - ١٩١٥) ،
فيلسوف بريطاني وأستاذ المنطق بجامعة
أكسفورد ، مؤلفاته التي نشرت في حياته قليلة ،
وكتابه الأحدث « تقرير الواقع والاستدلال منه »
(١٩٢٦) عبارة عن تجميع مأخوذ بعد وفاته
من مذكرات تلاميذه عن محاضراته ، أما تأثيره
الشخصي في أكسفورد فقد كان عظيما . وعلى
الرغم من أن ولسون نشأ في أحضان التقليد
المثالي في أواخر القرن التاسع عشر ، إلا أنه يعتبر
زعيم الواقعيين في أكسفورد الذين كان من أعلامهم
كذلك برتشارد وروس ، وذلك في معارضتهما
للحركة المثالية السائدة حتى ذلك الحين مثلة في
ف . ه . برادلي . ولقد ذهب ولسون بصفة
خاصة الى أن المعرفة هي ادراك بسيط للواقع غير
قابل للتعريف ، وذلك في مقابل المذهب المثالي
القائل بأن المعطى يتأثر بالفكر حتما . وكان
ولسون كذلك علامة أرسطاطاليسيا شهيرا ، كما
كان شديد الاهتمام بفلسفة الرياضة وفي ذلك
عارض نظرية رسل المنطقية معارضة شديدة .

وورد ، جيمس : (١٨٤٣ - ١٩٢٥) ،
انجليزى ، أستاذ المنطق والفلسفة العقلية ١٨٧٩
- ١٩٢٥ ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج
منذ عام ١٨٧٥ ؛ التحق بالكلية في عام ١٨٧٣
بعد أن استقال من الكليروس الكنيسة الجماعية
التي كان قد تعلم من أجلها في كلية سبرنج هل
في برمنجهام ، الى جانب دراسة الفلسفة في جامعتي
برلين وجوتنجن . كانت اهتمامات وورد واسعة
النطاق تتراوح من علم الأحياء الى آرائه التفصيلية
في الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) التي نشرها
في سلسلتين من المحاضرات المسماة محاضرات
جيفورد . ففي السلسلة الأولى منها اتجه بصفة

بصورة طبيعية على أن هناك شيئا يمكن تخيله
ولا يكون ذلك الشيء مطلقا ، ومن ثم فلا شيء
يعتمد على شيء آخر ، ولا يفترض شيء وجود شيء
آخر ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أن كون بعض
الأشياء مقترنة في الوجود لا يمنع كلا منها من
أن يكون مطلقا . أما قوله « لا داعي لافتراض
أشياء كثيرة لا لزوم لها » فهو إحدى صيغ المبدأ
المعروف باسم « نصل أو كام » ، ذلك لأن أو كام
طبقة مرارا تطبيقا صارما ، وما التغير عند أو كام
الا مجرد إعادة توزيع المفردات أما أصلها من حيث
الخلق فقد وضعه الله ثم اكتفى ، فظل ذلك الأصل
مفارقا للمفردات . وذلك بخلاف ما قاله الأكوييني
من أن عليا العلة الأولى تتخلل وجود هذه المفردات
وحرركاتها بلا استثناء ؛ « فالخلق » لا يتغير معناه
إذا ما كان العدم سابقا له سبقا مباشرا ، كما
لا يتغير معنى « استمرار الخلق » حين نقول ان
الخلق مستمر ، فقولنا بأنه مستمر لا يقصد به
الا نفى حدوث أى شيء يعترض ماهيته أو يحوها .

هذه النظرية الذرية (أو المفرداتية) في
المعرفة والوجود انعكست انعكاسا صادقا على
القانون الأخلاقي ، فالقانون الملزم الصادر عن
العقل السليم انما يتبين - في ضوء التحليل - أنه
فرض علينا فرضا بأمر الهى وليس هو بأية حال
من الأحوال جزءا لا يتجزأ من طبيعة الله أو من
طبيعة العالم ؛ وبناء على هذا القانون يصبح لكل
ارادة أنسانية استقلالها بذاتها استقلالا كاملا
لا يقل عن استقلال الله نفسه .

وليست الارادة في جوهرها - عند أو كام - هي
القدرة على الاختيار بين الخيرات التي يربطها بها
روابط القربى الطبيعية ما دامت ضروبا من الخير ،
وانما هي القدرة على الجبر الذاتي بازاء الكائنات
المفردة التي أعطيت الارادة تجاهها بعض الواجبات
والحقوق التي لا تقوم على أساس غير الجزاف، وهى
واجبات وحقوق تستطيع الارادة أن تخلق أشباهها
لنفسها . وإذا أراد القارىء معرفة النتائج

لأنها فيما يبدو تبقى على المزج بين الفلسفة وعلم النفس التجريبي ، وهو المزج الذي عابه برادلي على وورد في ذلك الوقت ، والذي يعد الآن محرما من المحرمات عند الفلاسفة وعند علماء النفس على حد سواء . وربما كان ذلك هو السبب في أن وورد ، على الرغم مما أحدثه من تجديد في علم النفس ، لا يكاد يقرؤه أحد اليوم ولم يكن له تأثير دائم ؛ فمن بين تلاميذه في كيمبردج لا يدين وسل ومور بشيء لفلسفته ، بينما ستاوت الذي تأثر بفلسفته لم يحظ إلا بالقليل من الأتباع .

(ي)

ياسبرز ، كارل : (١٨٨٣ -) ، يعد ياسبرز عامة الممثل الرئيسي للوجودية الألمانية بعد هيدجر ، وإن يكن قد رفض هذه التسمية ، وفلسفة هيدجر على السواء . ولد بمدينة أولدنبرج بألمانيا عام ١٨٨٣ ، وسيرته الجامعية تدعو إلى المقارنة بسيرة وليم جيمس ؛ فقد حصل على دكتوراه في الطب ، ونشر كتابه « طب الأمراض النفسية العام » عام ١٩١٣ (أعاد كتابته تماما في الطبعة السادسة عام ١٩٥٣) ، وصار محاضرا بالجامعة في علم النفس عام ١٩١٣ ، ونشر كتابه « سيكولوجية الحدس الكوني » عام ١٩١٩ ، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج . وفي عام ١٩٣٢ نشر ما يعتبره هو نفسه عمله الفلسفي الأعظم وهو كتابه « فلسفة » في ثلاثة مجلدات ، ويحمل المجلد الثاني منها عنوان « تنوير الوجود » .

وتزوج ياسبرز من سيدة يهودية فلم يكن له أي اتصال بالنازيين ؛ وفي ظل الحكم الهتلري نشر كتابا عن نيتشه وديكاوت ، ثم منع منلقاء محاضراته . وكان ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد في المتوسط كل عام ؛

خاصة إلى نقد سبنسر ، كما انتقد « الفيزيكا التي تعالج كما تعالج الميتافيزيكا » مفضلا أن يتخذ من التاريخ نموذجا للحقيقة الخارجية ؛ وفي السلسلة الثانية من المحاضرات يطور ، متأثرا بكل من ليبنتز ولوتزه ، مذهب العقول المتعددة (حيث تتألف المادة مما يشبه المونادات المتفاعلة) ، وهو مذهب يفسح المجال بطريقة ما لمذهب المؤلهة ليوحد هذه الكثرة .

على أن عمل وورد في علم النفس الفلسفي هو الذي أعطاه أهمية تاريخية ؛ فمقاله عن « علم النفس » المنشور في « دائرة المعارف البريطانية » عام ١٨٨٦ أدى في بريطانيا إلى سقوط نظرية التداخي في علم النفس ، تلك النظرية التي حاولت أن ترد الحياة العقلية إلى نسق من الخبرات أو « حاضرات الإدراك » التي تتربط آليا بوساطة قوانين شبيهة بتلك القوانين التي تربط الأجسام بعضها ببعض في علم الطبيعة . وأهم من ذلك أن وورد ذهب إلى أنه لابد من وجود ذات تحدث لها تلك « الحاضرات الإدراكية » ، وهذه الذات السيكلوجية أو « الأنا الخالصة » لا تكون على وعي بالحاضرات الإدراكية فحسب ، بل إنها تشعر كذلك باللذة والألم نتيجة لتلك الإدراكات ، ولها القدرة على توزيع الانتباه على تلك الإدراكات توزيعا متعدد الاتجاهات ، وإن تلك الحاضرات الإدراكية لتؤلف نوعا من « المتصل » في أية لحظة من اللحظات (وذلك هو مجال الوعي) ، ومن لحظة إلى لحظة أخرى . وتحدث تغيرات في هذا المتصل على نحو موضوعي ، لكنها كذلك تحدث نتيجة لتوجيه الانتباه هنا أو هناك توجيهها إراديا فيه انتقاء ؛ والذي يجعل المتصل متصلا هو أن مجال الوعي لا يتجدد دفعة واحدة ، بل يحدث التغير في جزء منه فقط فيجتمع دائما سابق بلاحق ؛ والواقع أن وورد ينكر أن يكون أي حاضر إدراكي « جديدا جدة مطلقة » . ولقد أدمجت المقالة كلها بعدئذ في كتابه « مبادئ علم النفس » ؛ هذا وإنه لمن الصعوبة الشديدة أن نصنف آراء وورد في ذلك الميدان ،



ياسيرز، كارل (١٨٨٣ -) .

الانسانى ، وتدفع تفكيرهما وروغانه مما لا نظير
لهما فيه : « خارج كل موقف يمكن أن يتخذه
الانسان ، وخارج كل تناء (قيد) . . وهذا معناه
أننا مطرودون ، وأننا ندور حول أنفسنا » .
ولا يبدأ التفلسف الحقيقى الا بعد أن يتحطم العقل
فى بحثه عن اليقين .

وتصور « التحطيم » عنده تصور محورى ؛
ذلك أن تجارب الفشل والموت والذنب - وهى
التي يسميها ياسبرز بالمواقف النهائية - تواجهنا
بما فى الفلسفات جميعا من قصور ، وتصبح - على
حد وصف ياسبرز الخاص لنيتشه - « مقدمة
لتلك الهزة التي تصيب الفكر ، والتي ينبغى أن
تنبثق منها فلسفة الوجود » .

ان استخفاف ياسبرز - الذى ما ينفك
يديه - بكل مضمون ، يضع المشكلة الخاصة
بمضامين كتاباته الضخمة ؛ فهى مليئة فى معظمها
بتأويلات موهلة فى الذاتية عن المواقف المزعومة
للكتاب الآخرين ، يتبعها مرة بعد أخرى ببناء الى
القارىء (وكلمة « نداء » من التصورات الرئيسية
فى فلسفة ياسبرز) يهيب به أن يهتم اهتماما
جديا بوجوده الخاص ، بدلا من أن يلوذ بمواقف
جاهزة .

ومن هذه الكتب كتابه « عن الحقيقة » ، وهو كتاب
يقع فيما يزيد على ١١٠٠ صفحة، وقد نشر باعتباره
المجلد الأول من كتاب بعنوان « المنطق الفلسفى » ؛
وكتاب عن شيلنج ، ومجلد يكاد يبلغ ١٠٠٠
صفحة ، هو الكتاب الأول من ثلاثة مجلدات عن
« الفلاسفة العظام » . ولم يترجم بعد الى الانجليزية
أى من الكتب التي ذكرناها آنفا ، غير أن طائفة من
كتبه الصغيرة قد ترجم فعلا مثل « العقل
والوجود » و « المجال الدائم للفلسفة » و « الطريق
الى الحكمة » . وقد كان تأثير ياسبرز على
الفلاسفة المحترفين فى ألمانيا ضئيلا ، أما تأثيره
على الفلاسفة المحترفين فى العالم المتكلم باللغة
الانجليزية فلم يك شيئا ؛ بيد أنه كان يتمتع
بجمهور كبير من المستمعين ، كما اهتم بعمله
بعض اللاهوتيين .

ويمثل ياسبرز احتجاجا موصولا ضد
فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع
عشر ؛ وهو يعتقد أن كيركجارد ونيتشه
هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التي أعقبت
هيجل بيد أن مزاعمهما ونظريتهما الخاصة
لا قيمة لها ؛ فهو يستبعد مسيحية كيركجارد
المصطنعة ، ونزعة نيتشه المعادية للمسيحية وهى
نزعة مصطنعة أيضا . والمهم هو اهتمامهما بالوجود

ملاحق الموسوعة

- ا - قائمة بأسماء الأعلام
- ب - قائمة بأسماء المذاهب
- ج - قائمة بأسماء المؤلفات
- د - المسهمون في الموسوعة
- هـ - مراجع في الفلسفة

قائمة بأسماء الأعلام

Ariston	أريستون	(١)	
Speusippus	اسبوسيبوس		
Aeschylus	اسخيلوس	Proclus	أبرقلس
Essex	اسكس	Epimenides the Cretan	ابمنديز الاقريطي
Asclepius	اسكليبيوس	Avempace	ابن باجه
Alexander	الاسكندر	Avencebrol	ابن جبرول ، سليمان
Alexander, Samuel	اسكندر ، صمويل		ابن حيلان ، يوحنا
	الاسكندر الأفروديسي		ابن خلدون
Alexander of Aphrodisias		Averroes	ابن رشد
Alexander of Hales	الاسكندر الهاليسي	Avicenna	ابن سينا
Isaiah	اشعيا	Maimonides	ابن ميمون ، موسى
Ashley, Lord	آشلي ، لورد	Apollodorus	أبولودورس
Plato	أفلاطون	Epicurus	أبيقور
Plotinus	أفلوطين	Epictetus	ابيكيتوس
Cratylus	أقراطيلوس	Abelard, Peter	أبيلارد ، بتر
Chrysippus	أكريسيوس	Agrippa	أجريبيا
Crates the Cynic	أقريطس الكلبي	Adler, Mortimer	أدler ، مورتيمر
Cleanthes	أقلانيتوس	Edwards, Jonathan	ادواردز ، جوناثان
Academus	أكاديموس	Erasmus	ارازم
Xenophanes	أكسانوفان	Archelaus	أرخلاوس
Xenophon	أكسانوفون	Erdmann	اردمان
Eckhart, Master	إكهارت ، ماستر	Aristippus	أريستيبس
Aquinas, Thomas	الأكويني ، توماس	Aristophanes	أريستوفان
Albert the Great, or	ألبرت الكبير ، أو	Aristotle	أرسطو
Albert of Cologne, or	ألبرت الكولوني ، أو	Archimedes	أرشميدس
Albert of Lauingen, or	ألبرت اللاونجيني ، أو	Arcesilaus	أرقاسيلاوس
Albertus Magnus	ألبرت ماجنوس	Arnauld	أرنو
Alcibiades	ألقيبيادس	Arrian	أريان
Ellis, R. L.	إليس ، ر . ل		أريجين ، جون سكوتس
Elizabeth of Bohemia	إليزابيث من بوهيميا	Erigena, John Scotus	

Olsen, Regine	اولسن ، ريجينا	Eliot, George	اليوت ، جورج
Iamblichus	ايمبليخوس	Empedocles	امبادوقليس
Aetius	ايتيوس	Amberley, Viscount	امبرلي ، الفيكونت
Aidesios	ايديسيوس	Ambrosius, St.	امبروزيوس ، القديس
Ayer, Alfred Jules	آير ، ألفرد جولز	Ammonius Saccas	امونيوس ساكاس
	ايربان ، ولبر مارشال	Antigonus Gonatus	انتيجونوس جوناتوس
Urban, Wilbur Marshall		Antisthenes	انتيستانس
Isocrates	ايزوقراطس	Antiphon	انتيفون
Isidore of Seville	ايزيدور الاشبيلي		انتيوخوس الاسقالوني
Yvon	ايفون	Antiochus of Ascalon	
Héloise	ايلواز	Engels, Friedrich	انجلز ، فردريك
Aenesidemus	اينسيديموس	Ende, Van den	اند ، فان دن
Einstein, Albert	اينشتين ، ألبرت	Andersen, Hans	أندرسن ، هانز
Job	أيوب	Andronicus	أندرونيقوس
Eudoxus	ايودوكسوس	Anselm, St	أنسلم ، القديس
Eunapius	ايونابيوس	Anaxagoras	انكساغوراس
		Anaximenes	انكسيمانس
(ب)		Anaximander	انكسيمندريس
Barth, Karl	بارث ، كارل	Anniceris	أنيسيريس
Berkeley, George	باركلي ، جورج	Aubrey, John	أوبري ، جون
Parmenides	بارمنيدس	Otto, Max	أوتو ، ماكس
Pashukanis, E. B.	باشوكانيس ، اي . ب	Oenomaus of Gadara	اونوماوس من جادارا
Pallissot	باليسو	Ouranos	اورانوس
Panaetius	پانتايوس	Orde, Nancy	أورد ، نانسي
Pound, Roscoe	باوند ، روسكو	Christian Origen	أوريجين المسيحي
Beccaria	بتشاريا		أوستن ، جون لانجشو
Butler, Joseph	بتلر ، جوزيف	Austin, John Langshaw	
	برادلي ، فرنسيس هيربرت	Augustine, St. or	أوغسطين ، القديس . أو
Bradley, Francis Herbert			أوغسطين الايبوني ، أو
Bramhall, Bishop	برامهول ، الأسقف	Augustine of Hippo, or	
Brantl, K.	برانتل ، ك		أورليوس أوغسطينوس
Price, Richard	برايس ، رتشارد	Aurelius Augustinus	
	برايس ، هنري هابري	Okeanos	أوقيانوس
Price, Henry Habberley		Oldenbarneveldt	أولدنبارنفلت
	برتشارد ، هارولد آرثر	Oldenburg, Henry	أولدنبرج ، هنري
Prichard, Harold Arthur			أولريش من ستراسبورج
		Ulrich of Strasbourg	

Bosanquet, Bernard	بوزانکت ، برنارد	Bergson, Henri Louis	برجسون ، هنری لوی
Buzzetti, Vincenzo	بوزتی ، فنشنزو	Berdyayev, Nicolas	بردیاائف ، نقولا
Posidonius	پوسیدونیوس	Persaeus	پرسایوس
Buffon, Georges Louis	بوفون ، جورج لوی	Pericles	پرکلیز
Boole, George	بول ، جورج	Perictione	پرکیتونی
Paul, St.	پولس ، القدیس	Brentano, Franz	برنتانو ، فرانس
Polycrates	پولیکراتس	Bernier of Nivelles	برنییه من نیفل
Polemo	پولیمون	Protagoras	پروتاجوراس
Baumgarten	بومگارتن		پروتیوس ، پیریجرینوس
Bonaventura	بونافنتورا ، او	Proteus, Peregrinus	
John of Fidenza	جون الفیدانزی	Broad, Charlie Dunbar	برود ، شارلی دنبار
	بویس ، انیسئوس مانلیوس سیفیرنیوس	Prodicus	پرودیقوس
Boethius, Anicius Manlius Severinus		Brouwer	بروفر
Boyle, Robert	بویل ، روبرت	Prometheus	پرومئیوس
Boyer	بوییه		بریثویت ، رتشارد بیفان
Peano	بیانو	Braithwaite, Richard Bevan	
Burghley, Lord	بیرجلی ، لورد	Priestley, Joseph	پریستلی ، جوزیف
Peirce, Benjamin	پیرس ، بنجامین	Pascal, Blaise	پسکال ، بلیز
	پیرس ، تشارلس ساندروز	Pasellus, Michael	پسیلوس ، میخائیل
Peirce, Charles Sanders		Peter of Spain, or	پطرس اسپانی ، او
Pearson, Karl	پیرسون ، کارل	Petrus Hispanus, or	پطرس اسپانوس ، او
Berle	بیرل	Petrus Juliani, or	پطرس جولیان ، او
Burnet, John	بیرنت ، جون	John XXI	جون الحادی والعشرین
Berengar of Tours	بیرنجر التوری	Peter Damiani	پطرس دامیانی
Pyrrho	پیرون	Peter Lombard	پطرس اللومباردی
Pyrrho of Elis	پیرون الایلیسی	Black, Max	بلاک ، ماکس
	الپیرونی ، محمد احمد ابو الريحان	Blackstone, Sir William	بلاکستون ، سیر ولیم
Pichard	پیشار	Blanshard, Brand	بلانشارد ، براند
Peckham	پیکام	Bultmann, Rudolf	بلتمان ، رودلف
Peacock, Thomas	پیکوک ، توماس	Blumberg	بلومبرج
Bacon, Roger	بیکون ، روجر	Plekhanov, Georgi	پلیخانوف ، جورجی
Bacon, Francis	بیکون ، فرنیسیس	Bentham, Jeremy	بنتم ، جیریمی
Pecci, Giuseppe	پیکی ، جیوزپی	Bendick, J.	بندیک ، ج
Paley, William	پلی ، ولیم	Poincaré, Henry	پوانکاریه ، هنری
Paine, Thomas	پین ، توماس	Popper, Karl. R.	پوپر ، کارل . ر
Buber, Martin	بوبر ، مارتن	Buchner, Ludwig	بوخنر ، لودفیک
Bion of Borysthenes	بیون من بوریشینا		

(ج)

Gassendi, Pierre	الملاحظ	جاسندي ، بير
Galileo	جاليليو	
Gallienus, Emperor	جالينوس ، الامبراطور	
Grabmann, Martin	جرايمان ، مارتن	
Gray, J. C.	جراي ، ج . س	
Grote, George	جروت ، جورج	
Grotius, Hugo	جروتويس ، هيجو	
Gregory X, Pope	جريجوري الخامس ، البابا	
Gregory of Nyssa	جريجوري من نيسا	
Green, Thomas Hill	جرين ، توماس هل	
Jevons, William Stanley	جفنز ، ولیم ستانلي	
Glanvill, Joseph	جلانفيل ، جوزيف	
Gilson, Etienne Henry	جلسن ، ايتيين هنري	
Galvani, Luigi	جلفاني ، لويجي	
Geulincx, Arnold	جلنكس ، ارنولد	
Gentile, Giovanni	جنتيل ، جيوفاني	
Goethe	جوته	
Goedel, Kurt	جودل ، كورت	
Goodman, Nelson	جودمان ، نلسون	
George I	جورج الاول	
Gorgias	جورجياس	
Gordian, Emperor	جورديان ، الامبراطور	
	جوزيف كلويتجن الالماني	
German Joseph Kleutgen		
Justinian, Emperor	جوستنيان ، الامبراطور	
Julian	جوليان	
	جوليان المرتد ، الامبراطور	
Julian the Apostate, Emperor		
	جون الباريسي أو جان كيدور	
John of Paris or Jean Quidort		
John of St. Thomas	جون المنتمي للقدیس توما	
Jones, Ernest	جونز ، ارنست	
Johnson, Dr.	جونسون ، الدكتور	
Johnson, W.E.	جونسون ، و . ا	

(ت)

Tarski, Alfred	تارسكي ، الفرد
Tauler, John	تاوئر ، جون
Thrasymachus	تراثيماخوس
Tronchin	ترونشان
Zeller, Eduard	تسلر ، ادوارد
Church, A.	تشيرش ، ا
Chambers, Ephraim	تشيمبرز ، افرام
Tillich, Paul	تلتش ، بول
Toussaint	توسان
Toland, John	تولاند ، جون
Tolstoy, Leo	تولستوي ، ليو
	تولن ، ستيفن ادلستون
Toulmin, Stephen Edelston	
	توماس انجليكوس ، أو
Thomas Anglicus, or	
	جورس الدومينيكانى ، أو
Dominican Jorz, or	
Dominican Joyce	جويس الدومينيكانى
Thomas of Sutton	توماس من ستن
	توماسو زيجليارا الدومينيكانى
Dominican Tommaso Zigliari	
Turgot, Anne Robert	تيرجو ، آن روبرت
Taylor, Alfred Edward	تيلر ، ألفرد ادوارد
Taylor, John	تيلر ، جون
Teles	تيليس
	تيمورلنك
Timon	تيمون
Tindal, Matthew	تيندال ، ماتيو
Theodorus	تيودورس
Theodoric	تيودوريك (ملك ايطاليا)

(ث)

Themistius	ثامسطيوس
Theophrastus	ثاوفراسطوس
Thucydides	ثيوكيديدس

Diderot, Denis	دیدرو ، دنیس	Gaunilo	جونیلو
Dedekind	دیدیکند		الموینی ، امام الحرمین
Dietrich of Freiburg	دستریش من فریبورج	Gaia	جیا
De Vaux, Clotilde	دی فو ، کلوتیلد	Gide, André	جید ، اندریه
Descartes, René	دیکارت ، رنیه	Giles of Rome	جیل الرومانی
De Lagarde, G.	دی لاجارد ، ج	Gilbert	جیلبرت
De La Mare, William	دی لامار ، ولیم	Gifford	جیلفورد
Dumarsais	دیمارسیه	James, William	جیمس ، ولیم
Demetrius	دیمتریوس	James I.	جیمس الاول
De Morgan, Augustus	دی مورجان ، اوجست	James of Viterbo	جیمس من فیتربو
Democritus	دیموقریطس		جیوکیانو ، او لیو الثالث عشر ، البابا
Demonax	دیموناکس	Giocchino, or Leo XIII (Pope)	
Dionysius the Areopagite	دیونیسسیوس الاریوباجی		
D'Holbach	دی هولباخ ، البارون	(د)	
Diogenes of Apollonia	دیوجین ابولونی		دازجلیو ، لویجی تابارلی
Diogenes	دیوجینس	D'Azeglio, Luigi Taparelli	
Diogenes Laertius	دیوجینس لایرتس	Da Vinci, Leonardo	دافنشی ، لیوناردو
Diodorus	دیودورس	D'Alembert	دالمبر
Dio	دیون	Dante	دانتی
Dion	دیون	Disraeli, Benjamin	دزرائیلی ، بنیامین
Dionysius	دیونیسسیوس	Dostoevsky, Feodor	دستویفسکی ، فیدور
Dionysius II	دیونیسسیوس الثاني	Damascius	دمسقیوس
	دیونیسسیوس ملک سراقسة	Denis the Areopagite	دنیس الاریوباجی
Dionysius of Syracuse		Daubenton, Louis	دوبنتون ، لوی
Dewey, John	دیوی ، جون	Durkheim, Emile	دورکایم ، امیل
De witt, Jan	دی ویت ، جان	Dawes Hicks, George	دوزهیکس ، جورج
	(و)	Duke of Wellington	دوق ولنجتون
Ramsey, F. P.	الرازی ، أبو بکر	Ducasse, Curt John	دوکاس ، کیرت جون
Wright, Joseph	رامزی ، ف . ب	Duclos	دوکلو
Reichenbach, Hans	رایت ، جوزیف	Domitian	دومیتیان
Gilbert, Ryle	رایشنباخ ، هانز	De Beauvoir, Simone	دی بوفوار ، سیمون
Russell, Bertrand	رایل ، جلبرت		دی بومبینان ، لی فران
Russell, John	رسل ، برتراند	De Pompignan, Le Franc	
Russell, John	رسل ، جون		دی جوکور ، الشیفالییه
Russell, Lady	رسل ، لیدی	De Jaucourt, Chevalier	

Sidgwick, Henry	سدجويك ، هنرى	Rousselot, Pierre	رسلو ، بير
Socrates	سقراط	Rilke	رلكه
Scaliger, Joseph	سكاليجر ، جوزيف	Ross, Sir W. David	روس ، سير وليم دافيد
Sextus Empericus	سكستوس امبريكوس	Roscellinus	روسلينوس
Scotus, John Duns	سكوت ، جون دنس		روسو ، جان جاك
Salamucha, J.	سلاموشا ، ج	Rousseau, Jean-Jacques	
	السلجوقى ، السلطان	Royce, Josiah	رويس ، جوزيا
Simplicius	سمبليقيوس	Reid, Thomas	ريد ، توماس
Smith, Adam	سميث ، آدم		
Smith, John	سميث ، جون		

(ز)

	ستنيكا ، لوسيوس انيوس	Zermelo	زرملو
Seneca, Lucius Annaeus		Zilsel, E.	زلسل ، ا
Suarez, Francisco	سواريز ، فرانثيسكو	Zeno of Elea	زينون الايل
Sordi, Domenico	سوردي ، دومينيكو	Zeno of Citium	زينون الاكتيومى
Sordi, Serafino	سوردي ، سيرافينو	Zeus	زيوس
Sophocles	سوفوكليس		
Sotion	سويتون		

(س)

	سيراسيداس من ميغالوبوليس		
Cercidas of Megalopolis		Sartre, Jean-Paul	سارتر ، جان بول
	سيف الدولة	Savigny, Friedrich	سافيني ، فردريك
Symmachus	سيمماخوس	Sallustius	سالوستيوس
Synesius	سينيسوس	Santayana, George	سانتايانا ، جورج
Siger of Brabant	سيجيه البراباني	Sanseverino, Gaetano	سانسيفيرينو ، جاتيانو

(ش)

Charcot	شاركو	Saint-Simon	سان سيمون
Charles the Bald	شارل الأصلع	Spencer, Herbert	سبنسر ، هربرت
Charles II	شارل الثانى	Speusippus	سپويسيبس
Spengler, Oswald	شبنجلر ، اذفولد	Spinoza, Benedict de	سبينوزا ، بندكت دو
Strauss, Richard	شتراوس ، رتشارد	Stanley, Lord	ستانلى ، لورد
Schroder	شرودر	Staut	ستاوت
	شليمماخر ، فردريك	Strabo	سترابو
Schleiermacher, Friedrich		Sterling, John	سترنلنج ، جون
Schlick, Moritz	شليك ، موريس		ستروسن ، بيتر فردريك
Shaw, G. Bernard	شو ، ج . برنارد	Strawson, Peter Frederick	ستينسون ، تشارلس لزل
Schopenhauer, Arthur	شوبنهاور ، آرثر	Stevenson, Charles Leslie	
		Stilpo	ستيلبون

Frank, Philipp	فرانك ، فيليب	Tschirnhausen	شيرنهاوزن
Frankenstein	فرانكشتاين		شيشرون ، ماركوس تليوس
Franklin, Benjamin	فرانكلين ، بنيامين	Cicero, Marcus Tullius	
Frederick II	فردريك الثانى	Shakespeare, William	شيكسبير ، وليم
Fermat, Pierre de	فرما ، بير دو	Scheler, Max	شيلر ، ماكس
	فرنسيس سيلفستر الفيرارى		شيلر ، فرديناند كاننج سكوت
Francis Sylvester of Ferrara		Schiller, Ferdinand Canning Scott	
Freud, Sigmund	فرويد ، سيجموند	Schelling, Friedrich	شيلنج ، فردريك
Frege, Gottlob	فريجه ، جوتلوب		
Freron, Elie	فربرون ، الـى	(ص)	
	فشته ، جوهان جوتلوب	Samuel II	صموئيل الثانى
Fichte, Johann Gottlieb			
Venn, John	فن ، جون	(ط)	
Findlay	فندلى		
Vogt, Karl	فوجت ، كارل	Thales	طاليس
Porphyry	فورفورىوس	Thompson, J.J.	طومسون ، ج . ج
Fulbert	فولبير		
Voltaire, Francois	فولتير ، فرانسوا	(ع)	
Wolf, C.	فولف ، س		العلاف ، ابو الهذيل
Von Juhs. B.	فون جوهرس ، ب .		
Vitoria, Francis de	فيتوريا ، فرنسيس دى	(غ)	
Pythagoras	فيثاغورس		الفزائى ، ابو حامد محمد
Fischer, Ernst	فيشر ، ارنست		الفزنوى ، السلطان محمود
Ficino, Marsilio	فيشينو ، مارسيليو		
Filmer, Sir Robert	فيلمر ، سير روبرت	(ف)	
Philo	فيلون		
Philo of Larissa	فيلون اللاريسى		
	فيليب ملك مقدونيا	Wagner, Richard	فاجنر ، رتشارد
King Philip of Macedonia		Farabi	الفارابى ، ابو نصر
Venus	فينوس	Farber	فاربر
Feuerbach, Ludwig	فيورباخ ، لودفيج		فاوستوس سوسيتوس
		Feigl, Herbert	فايجل ، هربرت
(ق)		Vaihinger, Hans	فاينجر ، هانز
			فتجنشتين ، لودفيج جوزيف جوهان
Crates of Thebes	قراطيس من طيبة	Wittgenstein, Ludwig Josef Johann	
Caesar, Julius	قيصر ، يوليوس	Francine	فرانسين (ابنة ديكارت)
		Frank, Jerome	فرانك ، جيروم

Quine, Willard کواین ، ویلارد
 Copernicus, Nicholas کوپرنیکوس ، نقولا
 Cornford, F. M. کورنفورد ، ف . م
 کورنولدی ، جیوفانی ماریا
 Cornoldi, Giovanni Maria
 Coke, Sir Edward کوک ، سیر ادوارد
 Coleridge, Samuel کولردج ، صمویل
 کولنچوود ، روبین جورج
 Collingwood, Robin George
 Comte, Auguste کونت ، اوجست
 Congreve, Richard کونجریف ، رتشارد
 Condorcet, Jean کوندورسیه ، جان
 کوندیاک ، ایتین بونو دی
 Condillac, Etienne Bonnot de
 Cohen, Morris. R. کوهن ، موریس . ر
 کوهن ، جورج براندز
 Cohen, Georg Brandes
 Quesnay, Francois کوینسی ، فرانسا
 کیرکجارد ، سورین آباي
 Kierkegaard, Soren Aabye
 Keynes, J.M. کینز ، ج . م
 Cupid کیوبید

(ل)

Laplace, Pierre Simon لابلاس ، پیر سیمون
 Laches لاکس
 Lange, Friedrich لانج ، فردریک
 Langer, S. K. لانجر ، س . ک
 Lanfranc لانفرانک
 Lais لایس
 Lesniewski لزنفسکی
 Lowe, Dr. V. لو ، الدكتور ف
 Li Breton لوبریتون
 لوتزه ، رودلف هرمان
 Lotze, Rudolf Hermann
 Lucian لوسیان
 Leucippus لوقیپوس
 Locke, John لوک ، جون
 Lucretius, Titus لوکریتیوس ، تیتوس

(ک)

Cabanis, Pierre کابانیس ، پیر
 Cato کاتو
 کاجیتان ، توماس دی فیر
 Cajetan, Thomas de Vio
 Carlyle, Thomas کارلیلی ، توماس
 Carnap, Rudolf کارناب ، رودلف
 Carneades کارنیادس
 Carus, Paul کاروس ، پول
 Cassiodorus کاسیدورس
 Cassirer, Ernst کاسیرر ، ارنست
 Cavendish, William کافندش ، ولیم
 Calvin, John کالفن ، جون
 Caligula کاليجولا
 Campbell, C.A. کامبل ، س . ا
 Camus, Albert کامی ، البیر
 Kant, Immanuel کانت ، عمانوئیل
 Chaos کاوس
 Kaufmann, Felix کاوفمان ، فلکس
 Kepler, Johannes کبلر ، یوهانز
 Cudworth, Ralph کدورث ، رالف
 Kraft, Victor کرافت ، فکتور
 Chrysippus کرایسپوس
 Croce, Benedetto کروتشه ، بندتو
 Cromwell, Oliver کرومویل ، اولیفر
 Kronos کرونوس
 کریستینا (ملکه السويد)
 Queen Christina of Sweden
 Clarke, Samuel کلارک ، صمویل
 Kelsen, Hans کلزن ، هانز
 Kilwardby, Robert کلواردبی ، روبرت
 Claudius کلودیوس
 Clitomachus کلیتوماخوس
 Clement IV. Pope کلیمنت الرابع ، البابا
 Cleanthes کلینیثز
 Cumberland, Richard کمبرلاند ، ریتشارد
 الکندی ، ابو یوسف

Matthew	متی	لويس ، البافارى ، الامبراطور
Muhammad	محمد (عليه السلام)	Lewis of Bavaria, Emperor
Mercier, Désiré	مرسييه ، ديزيريه	Louis XIII
Marcus Aurelius	مرقص اورليوس	Louis XIV
	مسكويه ، أبو علي	Lewis, Clarence I.
Jesus	المسيح	لويس ، كلارنس ١٠
Macrobius	مكروبيوس	ليبنتز ، جوتفريد فلهم
Machiavelli, Niccolo	مكيافيلي ، نقولا	Leibniz, Gottfried Wilhelm
Mill, John Stuart	مل ، جون ستوارت	Liberatore, Matteo
Mill, James	مل ، جيمس	Littre, Emile
Malebranche, Nicolas	ملبراننش ، نقولا	Lycaphron
Melissus	مليسيوس	لينين ، فلاديمير
Menger, Karl	منجر ، كارل	Leo XIII
Manasseh ben Israel	منشه بن اسرائيل	
Moore, George Edward	مور ، جورج ادوارد	(م)
More, Henry	مور ، هنرى	Mach, Ernst
Moreau	مورو	ماخ ، ارنست
Morris, Charles	موريس ، تشارلس	Marcel, Gabriel
Maurice of Nassau	موريس الناساوى	مارسل ، جبرييل
Moses	موسى	Marx, Karl
Montaigne	مونتانى	ماركس ، كارل
Montesquieu	مونتسكيو	ماركوس اورليوس انطونيوس
Mead, George. H.	ميد ، جورج . هـ	Marcus Aurelius Antoninus
Merleau Ponty. M. Maurice	ميرلو بونتى ، م . موريس	مارمونتيل ، جان فرانسوا
Mises, Richard Von	ميزس ، رتشارد فون	Marmontel, Jean Francois
Maine, Sir Henry	مين ، سير هنرى	Maritain, Jacques
Means	مينز	ماريتان ، جاك
Menoecus	مينوكوس	Maréchal, Joseph
Meinong, Alexius	مينونج ، الكسيوس	ماريشال ، جوزيف
Menippus	مينيبوس	Massin, Caroline
Musonius	ميوزنيوس	ماسان ، كارولين
		Mascall, E.L.
		ماسكال ، ا . ل
		ماكتجارت ، جون اليس
		McTaggart, John Ellis
		Maximus Confessor
		ماكسيموس المعترف
		Macaulay, Thomas
		ماكولى ، توماس
		Malthus, Thomas Robert
		مالثوس ، توماس روبرت
		Malraux, André
		مالرو ، اندريه
		Mallet
		ماليه
		Mann, Thomas
		مان ، توماس
		Mays, Dr. W.
		مايز ، الدكتور . و
		Metrodorus
		متروودورس

(ن)

Napoleon	نابليون
	النظام ، ابراهيم

Holbach, Von	هولباخ ، فون	Nicholas of Cusa	نقولا القوساوى
Holmes, O.W.	هولمز ، ٠ ١ و	Nun	نن
Holmes, Sherlock	هولمز ، شرلوك	Knox, T.M.	نوكس ، ت . م .
Homer	هومروس	Newrath, Otto	نویراث ، اوتو
Hypatia	هيباشيا	Nietzsche, Friedrich	نيتشه ، فردريك
Hippon	هيبون	Nagel, Ernest	نيجل ، ارنست
Hegel, Friedrich	هيجل ، فردريك	Nero	نيرون
Hegesias	هيجيزياس	Newton, Sir Isaac	نيوتن ، سير اسحق
Heyde	هيد		
Heidegger, Martin	هيدجر ، مارتن		
Hare, Richard Mervyn	هير ، رتشارد مرفين	(ه)	
Herodotus	هيرودوت	Hartmann, Edward Von	هارتمان ، ادوارد فون
Herillus	هيريللوس	Hartmann, Nicolai	هارتمان ، نقولا
Hicesias	هيسيزياس	Harvey, William	هارفى ، وليم
Hendel, C. W.	هيندل ، س . و	Harrison, Jane	هاريسون ، جين
Hume, David	هيوم ، ديفيد	Harrison, Frederick	هاريسون ، فردريك
Whewell, William	هيوول ، وليم	Halévy	هاليفى

(و)

Walpole	والبول	Hamilton, Sir William	هاملتون ، سيروليم
Wallis, John	واليس ، جون	Hahn, Hans	هان ، هانز
Waismann, Friedrich	وايزمان ، فردريك	Hippias	هيباس
Wordsworth, William	وردزورث ، وليم	Hutcheson, Francis	هتشسون ، فرنسيس
Wisdom, John	وزدم ، جون	Hitler, Adolf	هتلر ، ادولف
Wilson, John Cook	ولسون ، جون كوك	Hagestrom, Axel	هجستروم ، اكسل
William of Ockham	وليم الاوكامى	Hercules	هرقل
William of Champeaux	وليم شامبو	Heraclitus	هرقليطس
William of Shyreswood	وليم الشيرزودى	Huxley, T.H.	هكسلى ، ت . ه .
William of Moerbeke	وليم الموربيكى	Hilbert	هلبيرت
Ward, James	ورد ، جيمس	Helvetius	هلفيتيوس
Ward, Seth	ورد ، سيث	Hempel, Carl	همبل ، كارل
Whichcote, Benjamin	ويتشكوت ، بنيامين	Henry of Ghent	هنرى من غنت
Wade, Evelyn	ويد ، ايفلين		هوايتهد ، الفرد نورث

(ي)

Jaspers, Karl	ياسبرز ، كارل	Whitehead, Alfred North	هوبز ، توماس
John, St	يوحنا ، القديس	Hobbes, Thomas	هوجنز ، كريستيان
John XXII (Pope)	يوحنا الثانى والعشرين، البابا	Huygens, Christiaan	هوسرل ، ادموند
Joergensen, Joergen	يورجنسن ، يورجن	Husserl, Edmund	هوك ، سدنى
		Hook, Sidney	هوكنج ، وليم ارنست
		Hocking, William Ernest	

قائمة بأسماء المذاهب

Orphics	الأورفيون	(١)	الأبيقورية
Ockhamism	الأوكامية	Epicureanism	الأبيقوريون
Eleatics	الايليون	Epicureans	الاتساق
Ionians	الايونيون	Coherence	الاتفاقية
		Occasionalism	الاحتمال
		Probability	أخلاق
		Ethics	أخوان الصفا
Pragmatism	البرجماتية	Aristotelianism	الأرسطية
	البرجماتية السلوكية	Induction	الاستقراء
Behaviouristic Pragmatism		Deduction	الاستنباط
Pragmaticism	البرجماتيكية	Scholasticism	الاسكولائية
Protestantism	البروتستانتية	Nominalism	الاسمية
Bolshevism	البلشفية	Socialism	الاشتراكية
Buddhism	البوذية	Platonism	الأفلاطونية
Pyrrhonism	البيرونية	Neoplatonism	الأفلاطونية الجديدة
New Pyrrhonism	البيرونية الجديدة	Cambridge Platonists	أفلاطونيو كيمبردج
		Feudalism	الاقطاع
		Regionalism	الاقليمية
		Academy of Arcesilaus	أكاديمية أركاسيلاوس
Empiricism	التجريبية	New Academy	الأكاديمية الجديدة
	التجريبية الحسية	Middle Academy	الأكاديمية الوسطى
Sensationalistic Empiricism		Atheism	الإلحاد
Radical Empiricism	التجريبية المتطرفة	Divinity	الالوهية
Logical Empiricists	التجريبيون المناطقة	Imperialism	الامبريالية
Analysis	التحليل	German Imperialism	الامبريالية الألمانية
Psycho-analysis	التحليل النفسى	Solipsism	الأنانية
Associationism	الترابطية		أنا وحيدة
Anthropomorphism	التشبيهية	Utilitarians	أنصار مذهب المنفعة
Conceptualism	التصورية		أهل السنة
Mysticism	التصوف	Upanishads	الأوبانيشاد
Correspondence	التطابق		
Pluralism	التعددية		

Logical Atomism	الذرية المنطقية	Transmigration	تناسخ الأرواح
Atomists	الذريون	Monotheism	التوحيد
		Thomism	التوماوية
		Neo-Thomism	التوماوية الجديدة

(د)

Capitalism	الراسمالية		(ث)
Averroism	الرشدية	Dualism	الثنائية
Averroists	الرشديون		(ج)
Symbolism	الرمزية	Jansenists	الجانسنيين
Stoicism	الرواقية	Fatalism	الجبرية
Stoics	الرواقيون	Dialectic	الجدل
Rosicrucians	الروستقراطيون	Dialecticians	الجدليون
Romanticism	الرومانسية	Vienna Circle	جماعة فيينا
Mathematics	رياضة	Substance	جوهر

(ذ)

Zoroastism	الزرادشتية	Moral Sense	الحاسة الخلقية
California Associates	زملاء كاليفورنيا	Determinism	الجمعية
		Enlightenment	حركة التنوير
		Encyclopedism	حركة الموسوعيين
Behaviourism	السلوكية	Freedom of the Will	حرية الإرادة
Socinianism	السوسينيانية	Communist Party	الحزب الشيوعي
Sophism	السوفسطائية	Sensualism	الحسية
Sophists	السوفسطائيون	Rights	حقوق

(س)

(ح)

(ش)

(خ)

Shari'a	الشريعة (فى الاسلام)	Good	الخير
Sceptics	الشكاك		(د)
Communism	الشيوعية	Libertarians	دعاة الإرادة الحرة
		Cartesianism	الديكارتيية

(ص)

(ذ)

Chance	الصدفة		(ذ)
Truth	الصدق	Atomism	الذرية
Right	الصواب	Speculative Atomism	الذرية التأملية

(ط)		(ق)	
Energism	الطاقة (مذهب)	Law	قانون
Utopianism	الطوبية	Natural Law	القانون الطبيعي
(ظ)		Apriorism	القبلية
(ظ)		Dogmatism	القطعية
Phenomenalism	الظاهرية	Cyrenaics	القورينائية
(ع)		(ك)	
Number	عدد	Catholicism	الكاثوليكية
Social Contract	العقد الاجتماعي	Calvinism	الكالفينية
Aesthetics	علم الجمال	Classicism	الكلاسيكية
Phenomonology	علم الظواهر	Cynicism	الكلبية
(غ)		Cynics	الكلبيون
(غ)		Universals	الكليات
Teleology	الفائية	Qualities	الكيفيات
Teleologists	الفائيون	(ل)	
Gnosticism	الغنوسطية	Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	الغيرية	Irrationalism	اللاعقلية
(ف)		Immaterialism	اللامادية
(ف)		(م)	
Fascism	الفاشية	Materialism	المادية
Individualism	الفردية	Dialectical Materialism	المادية الجدلية
Jurisprudence	فقه القانون	Emergent Materialism	المادية الطارئة
Falasifa	الفلاسفة (في الاسلام)	Scientific Materialism	المادية العلمية
Phenomenologists	فلاسفة الظواهر	Marxism	الماركسية
Pre-Socratics	الفلاسفة قبل سقراط	Marxist-Leninism	الماركسية - اللينينية
Pelagianism	الفلاغوسية	Idealism	المثالية
Falsafa	الفلسفة (في الاسلام)	Subjective Idealism	المثالية الذاتية
Political Philosophy	الفلسفة السياسية	Personal Idealism	المثالية الشخصية
Medieval Philosophy	فلسفة العصر الوسيط	Dogmatic Idealism	المثالية القطعية
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية	Absolute Idealism	المثالية المطلقة
Anarchism	الفوضوية	Objective Idealism	المثالية الموضوعية
Pythagorism	الفيثاغورية		
Pythagoreans	الفيثاغوريون		

Panpsychism	مذهب نفسانية الكل	Critical Idealism	المثالية النقدية
Criticism	المذهب النقدي	Sensum	المحسوس
Realism	المذهب الواقعي	Concept	المدرک العقلي
	المذهب الواقعي التصوري	Egoism	مذهب الأثرة
Conceptual Realism		Sensationalism	مذهب الاحساس
Positivism	المذهب الوضعي	Voluntarism	مذهب الإرادة
Dogmatism	مذهب اليقين	Deontology	مذهب الالتزام الخلقى
	المعتزلة	Humanism	المذهب الانساني
Miracles	معجزات	Evolutionism	مذهب التطور
Knowledge	معرفة	Intuitionism	مذهب الحدس
Sense-data	معطيات الحس	Libertarianism	مذهب حرية الإرادة
Meaning	معنى	Pantheism	مذهب الحلول
Fallacy	مغالطة	Animism	المذهب الحيوي
Categories	مقولات	Subjectivism	مذهب الذاتية
Formal Logicians	المناطقة الصوريون	Instrumentalism	مذهب الذرائع
Menshevisim	المنشفية	Monadology	مذهب الذرات الروحية
Logic	المنطق	Deism	مذهب الربوبية
Encyclopedists	الموسوعيون	Spiritualism	مذهب الروحية
Monads	موناتات	Scepticism	مذهب الشك
Metaphysics	ميتافيزيقا	Formalism	المذهب الصوري
		Naturalism	المذهب الطبيعي
	(ن)	Phenomenalism	مذهب الظواهر
Nazism	النازية	Rationalism	المذهب العقلي
Nomos	الناموس		مذهب العقول المتعددة
Internationalism	النزعة الدولية	Pluralistic System of Minds	
Physicalism	النزعة الفيزيقية	Predestination	مذهب القضاء والقدر
Scientism	النزعة العلمية	Hedonism	مذهب اللذة
Relativism	النسبية	Ethical Hedonism	مذهب اللذة الأخلاقي
General Relativity	النسبية العامة		مذهب اللذة النفسي
	نظرية الأسوار الكمية	Psychological Hedonism	
Theory of Quantification Seems		Peripateticism	مذهب المشائين
Representative Theory	نظرية التمثيل	Utilitarianism	مذهب المنفعة
Atomic Theory	النظرية الذرية	Deism	مذهب المؤلهة (الربوبية)
	النظرية الساذجة للمجموعة	Theism	مذهب المؤلهة
Naive Set Theory		Islamic Theism	مذهب المؤلهة الاسلامي
	نظرية العبارات الوصفية	Christian Theism	مذهب المؤلهة المسيحي
Theory of Description			

(و)

Monism
Neutral Monism
Naive Realism
Critical Realism
Being
Existentialism
Neo-Positivism
Legal-Positivism
Logical-Positivism
Logical Positivists

الواحدية
الواحدية المحايدة
الواقعية الساذجة
الواقعية النقدية
الوجود
الوجودية
الوضعية الجديدة
الوضعية القانونية
الوضعية المنطقية
الوضعيون المناطقة

Organic Theory

Contract Theory

Theory of Ideas

Epistemology

Utilitarian Theory

Agathistic Theory

Deontological Theory

Obviousness Theory

Unionism

النظرية العضوية

نظرية العقد الاجتماعي

نظرية المثل

نظرية المعرفة

نظرية المنفعة

نظرية موضوعية القيم

نظرية الواجب

نظرية الوضوح

النقابية

(ه)

(ي)

Jesuits

اليسوعيون

Hitlerism

Absolute Identity

الهيترية

الهوية المطلقة

قائمة بأسماء المؤلفات

ارجاع الفنون الى اللاهوت (لبونافنتورا)
De Reductione Artium ad Theologian

أساس الأخلاق (لروس ، ولیم)
The Foundation of Ethics

أساس علم الظواهر (لهوسرل)
The Foundation of Phenomenology
Aesthetics (لكروتشه)
الاستطيقا (لكروتشه)

استعمالات البرهان (لتولن ، ستيفن)
The Uses of Argument

أسرار مصرية (لایامبليخوس)
Egyptian Mysteries

الأسس (لنيوتن)
Principia
أسس الحساب (لقريبه)

Die Grundlagen der Arithmetik
The Foundations of Arithmetic

أسس علم الأخلاق (لا یربان ، ولیر)
Fundamentals of Ethics

L'Ecosaise (لفريرون)
الاسكتلندية (لفريرون)
الاسماء الالهية (لديونييسيوس الأريوباجي)

Divine Names
الإشارات (لابن سينا)
Isharat (Indications)

الاشتراكية ، طوباوية وعلمية (لانجلز ، فردريك)
Socialism, Utopian and Scientific

Dilemmas (لرابل ، جلبرت)
اشكالات (لرابل ، جلبرت)
أصل نشأة الأخلاق (لنيتشه)

Toward a Genealogy of Morals
اصلاح الفساد (لجون الباريسي)

Correctorium Corruptori
أصول الأخلاق - برنكيا انكا (لمور ، جورج)

Principia Ethica
أصول الرياضه (لرسل)
Principles of Mathematics

(١)

الأبحاث الفلسفية (لفتجنشتين)
Philosophical Investigations

أبحاث منطقية (لهوسرل)
Logical Investigations

أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة
(لمينونج)
Psychological-ethical Investigations

Towards Value-theory

الآثار الباقية (للبيروني)
أحداث الزمان (لبيكون ، فرنسيس)

Temporis Partus Masculus
احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة (لميزس)

Wahrscheinlichkeit Statistik und
Wahrheit

Probability Statistics and Truth
Sentences (لبطرس اللومباردى)

أحياء علوم الدين (للغزالي)
الأخلاق (لسبينوزا)

Ethics
الأخلاق (لهارتمان ، نقولا)
الأخلاق النيقوماخية (لأرسطو)

Nicomachean Ethics
الأخلاق واللغة (لستيفنسون ، تشارلس)

Ethics and Language
الادراك الحسى (لبرائس ، هنرى)

Perception
الادراك الفطرى والتعديل الخامس (لهوك ، سدنى)
Common Sense and the Fifth Amend-
ment

آراء الطبيعيين (لثاوفرستوس)
The Opinions of the Physicists

ارادة الاعتقاد (لجيمس ، ولیم)
The Will to Believe

التماس للمعاذير (لاوستن ، جون)
 APlea of Excuses
 ألسيفرون - الفيلسوف الصغير (لباركلي)
 Alciphron
 الله والفلسفة (جلسن ، ايتين)
 God and Philosophy
 الواز الجديدة (لروسو)
 La Nouvelle Héloïse
 اميل (لروسو)
 Emile
 الانسان (لسارتر)
 L'Homme
 انساني ، انساني الى أقصى حد (لنيتشه)
 Human, All-Too-Human
 الانسانية والفزع (لسارتر)
 Humanisme et Terreur
 انفعالات النفس (لديكارت)
 The Passions of the Soul
 الانياة - التاسوعات (لأفلاطون)
 Enneads
 أهداف التربية (لهوايتهد)
 The Aims of Education
 أوديب (لسوفوكليس)
 Oedipus
 الأورجانون (لأرسطو)
 Organon
 الايمان والعقل (لكونجود)
 Faith and Reason

(ب)

بارسيفال (لفاجنر)
 Parsifal
 بارمنيدس (لأفلاطون)
 Parmenides
 بحث عن الصدق والمعنى (لرسل)
 Inquiry into Meaning and Truth
 بحث في العقل البشري (لريد ، توماس)
 Inquiry into the Human Mind
 بحث في الفهم البشري (لهيوم)
 Inquiry Concerning the Human Understanding
 بحث في قوانين الفكر (لبول ، جورج)
 An Investigation of the Laws of Thought

أصول العلم (لجفنز ، ولیم)
 Principles of Science
 أصول علم النفس (لجيمس ، ولیم)
 The Principles of Psychology
 أصول الفن (لكونجود)
 Principles of Art
 أصول المعرفة البشرية (لباركلي)
 Principles of Human Knowledge
 أصول المعرفة الطبيعية (لهوايتهد)
 The Principles of Natural Knowledge
 أصول المنطق (لبرادلي)
 Principles of Logic
 أطلانتس الجديدة (لبيكون ، فرنسيس)
 New Atlantics
 الاعتراضات (لديكارت)
 Objections
 الاعترافات (لأوغسطين)
 Confessions
 الاعترافات (لروسو)
 Confessions
 اعرف نفسك (لأيلارد)
 Scito Te Ipsum
 الأفراد : مقال في الميتافيزيقا الوصفية (لستروسن)
 Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics
 افكار فلسفية (لديدرو)
 Pensées Philosophiques
 افكار في تفسير الطبيعة (لديدرو)
 Pensées sur L'Interprétation de la Nature
 افكار لعلم ظواهر خالص (لهوسرل)
 Ideas for a Pure Phenomenology
 أفلاطون ، الرجل وعمله (لتيلر ، ألفرد)
 Plato, The Man and his Work
 أفول الأصنام (لنيتشه)
 Twilight of Idols
 افيجينى (لجوته)
 Iphigenie
 الاقتصاد السياسى (ملل ، جون ستيوارت)
 Political Economy
 اقراطيلوس (لأفلاطون)
 Crito
 اقريطون (لأفلاطون)
 Werther
 آلام فرتير (لجوته)
 الآلة الجديدة - الأورغانون الجديد (لبيكون ، فرنسيس)
 Novum Organum

التاريخ الطبيعي والتجريبى لتأسيس الفلسفة ،
أو ظواهر الكون (لبيكون ، فرنسيس)
Historia Naturalis et Experimentalis ad
Condendam Philosophiam ; Phenomena
Universi.

تاريخ الكارثة (لأيلارد)

Historia Calamitatum

تاريخ المؤسسات في مرحلتها الأولى (مين ، هنرى)
Early History of Institutions

تاريخ اليونان (لبروت) History of Greece
تاسو (لجوته) Tasso

تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو
مرذولة (لليرونى)

التحليل . (مجلة) Analysis

التحليل الرياضى للمنطق (لبول ، جورج)
The Mathematical Analysis of Logic

تحليل ظاهرة العقل الانسانى (مل ، جيمس)
Analysis of the Phenomena of the Hu-
man Mind

تحليل العقل (لرسل) Analysis of Mind
التحليلات (لأرسطو) Analytics

التحليلات الأولى (لأرسطو) Prior Analytics
التحليلات الثانية (لأرسطو)

Posterior Analytics

التخطيط والموضوع (لبيكون ، فرنسيس)
Delineatio et Argumentum

تدبير المتوحد (لابن باجه)
التدريب على المسيحية (لكيركجارد)
Training in Christianity

التربية للانسان الحديث (لهوك ، سدنى)
Education for Modern Man

ترجمة حياتى (لكونجود) Autobiography
الترجمة الذاتية (مل ، جون - تيلر ، هاريت)
Autobiography

الترغيب فى الفلسفة (ليامبليخوس)
Exhortation to Philosophy

بحث فى كهف الحوريات (لفورنوريوس)
On the Cave of the Nymphs

بحثان عن الحكومة (للوك)
Two Treatises of Government

بحوث مجموعة (لشليك)
Gesammelte Aufsätze

البرجماتية (لرسل) Pragmatism
برنكيا ماثماتكا (رسل - هوايتهد)

Principia Mathematica
بطلان التمدد القطعى (جلانفيل ، جوزيف)
The Vanity of Dogmatizing

بعثات التبشير تراجع نفسها (لهوكنج)
Rethinking Missions

البناء المنطقى للعالم (لكارناب)
Der Logische Aufbau der Welt

البناء المنطقى للغة (لكارناب)
The Logical Syntax of Language

بهيموث (لهوبز) Behemoth
بيان الحزب الشيوعى (ماركس - انجلز)

Manifesto of the Communist Party

(ت)

تألف المقولات (لبطرس الاسبانى)
Syncategoremata

التأملات (لماركوس أورليوس) Meditations
تأملات ديكارتية (لهوسرل)

Cartesian Meditations
تأملات فى الفلسفة الأولى (لديكارت)

Meditations on the First Philosophy
تأملات لا معاصرة - أفكار فى غير أوانها (لنيتشه)

Untimely Meditations, Thoughts out of
Season

التأملات النظرية والنحوية (لسكوت ، جون)
Theoremata and Gramatica Speculative

History التاريخ (لهيول)
التاريخ الطبعى (لبوفون)

Histoire Naturelle

Talmud	التلمود	ترقية العلوم (لبيكون ، فرنسيس)	Advancement of Learning
تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون (مل ، جون)	An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy	ترقيم الأفكار (لغريجه)	Begriffsschrift
Prosligion	التمهيد (لانسلم)	تركيب الظاهر (لجودمان ، نلسون)	The Structure of Appearance
تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى (لبيكون ، فرنسيس)	Paraseeve ad Historiam Naturalem et Experimentalem	تريستان وايزولده (لفاجنر)	Tristan and Isolde
تمهيد للمنطق (لوليم الشيرزودى)	Introductiones in Logicam	تشريح بعض الافكار العلمية (لهوايتهد)	The Anatomy of Some Scientific Ideas
تنظيم الفكر (لهوايتهد)	The Organisation of Thought	التصوف والمنطق (لرسل)	Mysticism and Logic
تنوير الوجود (لياسبرز)	Existenzerhellung : Illumination of Existence	التطهيرات (لامبادوقليس)	Purifications
التنين - اللواياتان (لهوبز)	Leviathan	التطور الخلاق (لبرجسون)	L'Evolution Créatrice
تهافت التهافت (لابن رشد)	The Incoherence of the Incoherence	التطور وعالم الواقع (لهوايتهد)	Process and Reality
تهافت الفلاسفة (للغزال)	Incoherence of the Philosophers	تعاليم الدين الوضعى (لكونت ، أوجست)	The Catechism of Positive Religion
تيتياتوس (لافلاطون)	Thaetetus	التعريفات الاقناعية (لستيفنسون ، تشارلس)	Persuasive Definitions
تيماس (لافلاطون)	Timaeus	تعليقات على فورفوريوس (لابلارد)	Glosses on Porphyry
(ث)		التفسير العلمى (لبريثويت ، رتشارد)	Scientific Explanation
الثائر (لكامى)	L'Homme Revolté	التفسير والآلية والغائية (لدوكاس ، كيرت)	Explanation, Mechanism and Teleology
ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (لباركلى)	Three Dialogues between Hylas and Philonous	التفكير والخبرة (لبرايس ، هنرى)	Thinking and Experience
ثياب الامبراطور (لاندرسن)	The Emperor's Clothes	تفنيد الفلسفات (لبيكون ، فرنسيس)	Redargutio Philosophiarum
(ج)		التقدم : قانونه وعلمته (لسبنسر ، هربرت)	Progress, its Law and Cause
جدل الطبيعة (لانجلز)	The Dialectics of Nature	تقرير الواقع والاستدلال منه (لولسون ، جون)	Statement and Inference
الجمهورية (لافلاطون)	Republic	تكملات واضافات (لشوبنهاور)	Parerga und Paalipomena

خريطة المعرفة (لكونجود)
Speculum Mentis

The Map of Knowledge

خطاب الى دالمير عن المسرح (لروسو)
Lettre à d'Alembert sur Les Spectacles

خطاب عن الصم والبكم (لديدور)
Lettre sur Les Sourds et Muets

خطاب عن العميان (لديدور)
Lettre sur Les Aveugles

خطاب الى الامة الالمانية (لفشته)
Addresses to the German Nation

خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم
المجتمع (لكونت ، أوجست)

Plan of the Scientific Works necessary
for the Reorganization of Society

Pensées (لبسكال)

(د)

دائرة المعارف البريطانية
Encyclopedia Britannica

دراسات اخلاقية (لبرادلي)
Ethical Studies

دراسات عن هيوم (لمينونج)
Hume Studies

دراسة لفلسفة ماكتجارت (لبرود)
An Examination of Mc Taggart's Philosophy

درجات المعرفة (لماريتان ، جاك)
The Degree of Knowledge

دروس أولية في المنطق (لجفنز ، وليم)
Elementary Lessons in Logic

دروس في الفلسفة الوضعية (لكونت ، أوجست)
Course on the Positive Philosophy

دروس وتمريعات في المنطق الاستنباطي (لجفنز ، وليم)
Studies and Exercises in Deductive Logic

الدفاع (لافلاطون)
Apology

دفاع سقراط (لأكسانوفان)
Apology of Socrates

جمود الكنسيين (لبارث ، كارل)
Kirkliche Dogmatik

جولة المتشكك (لديدور)
Promenade du Sceptique

جيتس (لجوته)
Goetz

(ح)

الحاشية الختامية غير العلمية (لكيركجارد)
Concluding Unscientific Postscript

حديث فيلسوف مع السيدة دوقه سي (لديدور)
L'Entretien d'un Philosophe avec Mme

La Duchesse de XXX.

حرية الارادة (لادواردز ، جوناثان)
Freedom of the Will

حرية الارادة (لزملاء كاليفورنيا)
The Freedom of the Will

الحضور والخلود (مارسل ، جبريل)
Présence et Immortalité

حقيقة الدين المسيحي (لبروتوس ، هيجو)
De Veritate Religionis Christianae

الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ (لجودمان ، نلسون)
Fact, Fiction and Forecast

حكام الصين (لسيمون دي بوفوار)
Les Mandarins

حكمة القدماء (لبيكون ، فرنسيس)
De Sapientia Veterum

حوليات الفلسفة (صحيفة)
Annalen der Philosophie

حي بن يقظان (لابن طفيل)
Life of Pythagoras

حياة فيثاغورس (ليامبليخوس)
Life of Pythagoras

(خ)

الخبرة والحكم (لهوسرل)
Experience and Judgement

الرسالة الصغيرة (لهوبز)
رسالة عصرنا فى التشريع والفقه (لسافيني)
The Vocation of Our Age for Legislation
and Jurisprudence

الرسالة اللاهوتية السياسية (لسبينوزا)
Tractatus Theologico - Politicus

رسالة منطقية فلسفية (لفتجنشتين)
Tractatus Logico - Philosophicus

رسالة موجزة فى الله والانسان وسعادته
(لسبينوزا)

Short Treatise on God, Man and his
Wellbeing

روح فلسفة العصر الوسيط (لجلسن ، ايتين)
The Spirit of Medieval Philosophy

روح القوانين (لمونتسكيو)
Espirt des Lois

الرياضة العامة (لايمبليخوس)
General Mathematics

(ز)

الزمان والمكان والالهوية (لاسكندر ، صمويل)
Space, Time and Deity

زندقة ، نعم ؛ تأمر لا (لهوك ، سدنى)
Heresy, Yes; Conspiracy, No.

(س)

السابوعات (لبويس)
سبل الحرية (لسارتر)
De Hebdomadibus
Les Chemins de la Liberté

سبيل النفس الى الله (لبونافتورا)
Itinerarium Mentis in Deum

السبيل والعهود المؤديان الى الصالح الكنسى
(لبروتيس ، هيجو)

Via et Votum ad Pacem Ecclesiasticam
The Clouds

السحب (لارستوفان)

دفاع عن الذوق الفطرى (لمور ، جورج)

A Dcfence of Common Sense

دلالة الحائرين (لموسى بن ميمون)

The Guide of the Perplexed

الديمقراطية الاجتماعية الالمانية (لرسل)
German Social Democracy

(ذ)

ذكريات سقراط (لأكسانوفان)

Memories of Socrates

(د)

رجل الله (مارسل ، جبريل)

Homme de Dieu

ردود على الاعتراضات (لديكارت)

Replies to the Objections

رسالة الى اهل روما (لبارث ، كارل)

Romerbrief

رسالة الى مارسللا (لفورفوريوس)

Letter to Marcella

رسالة ثانية فى الحكومة المدنية (للوك)

Second Treatise of Civil Government

رسالة فى الاحساسات (لكوندياك)

Traité des Sensations

رسالة فى الاخلاق الابدية الثانية (لكدورث ،
والف)

Treatise Concerning Eternal and
Immutable Morality

رسالة فى اصلاح العقل (لسبينوزا)

Tractatus de Emendatione Intellectus

رسالة فى الجبر العام (لهوايتهد)

Treatise on Universal Algebra

رسالة فى الطبيعة الانسانية (لهيوم)

Treatise of Human Nature

رسالة فى طبيعة الفضيلة (لبتلر ، جوزيف)

Dissertation upon the Nature of Virtue

(ط)

Le Peste الطاعون (لكامي)
 طب الأمراض النفسية العام (لياسبرز)
 General Psychopathology
 Physics الطبيعة (لأرسطو)
 Human Nature الطبيعة الانسانية (لهوبز)
 الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها (لهوكنج)
 Human Nature and its Remaking
 الطبيعة البشرية والسلوك (لديوى ، جون)
 Human Nature and Conduct
 طبيعة الفضيلة الحقة (لادواردز ، جوناثان)
 Nature of True Virtue

طبيعة الفكر (لبلانشارد)
 The Nature of Thought
 طبيعة القانون ومصادره (لجرى ، ج . س)
 The Nature and Sources of Law
 طبيعة الوجود (لماكتجارت)
 Nature of Existence
 الطبيعة والعقل والموت (لدوكاس ، كيرت)
 Nature, Mind and Death
 الطريق الى الحكمة (لياسبرز)
 The Way to Wisdom
 طريق القانون (لهولمز)
 The Path of the Law
 Topics الطوبىقا (لأرسطو)
 Timaeus طيماوس (لأفلاطون)

(ع)

Le Monde العالم (لديكارت)
 العالم ارادة وفكرة (لشوبنهاور)
 The World as Will and Idea
 العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة (لايربان ، ولبر)
 The Intelligible World, Metaphysics
 and Value
 The Antichrist عدو المسيح (لنيتشه)

السفر الأكسفوردي (لسكوت ، جون)

Opus Oxoniense

السلطة السياسية (لديدرو)
 Autorité Politique
 السلطة الملكية والسلطة البابوية (لجون الباريسى)
 De Potestate Regia et Papali
 السوفسطائى (لأفلاطون)
 Sophist
 السياسة (لأرسطو)
 Politics
 سيريس (لباركلى)
 Siris
 سيكولوجية الحدس الكونى (لياسبرز)
 Psychology of Weltanschauungen

(ش)

الشذرات الفلسفية (لكيركجارد)
 Philosophical Fragments
 الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة
 (لبيرل ومينز)
 The Modern Corporation and Private
 Property
 الشروح المتوسطة (لابن رشد)
 Middle Commentaries
 الشروح المطولة (لابن رشد)
 Long Commentaries
 الشعر (لأرسطو)
 Poetics
 الشعور والشكل (للانجر ، سوزان)
 Feeling and Form
 الشفاء (لابن سينا)
 Shifa

(ص)

صنوف الخبرة الدينية (لجيمس ، وليم)
 Varieties of Religious Experience

(ض)

ضد المسيحيين (لفورفورىوس)
 Against Christians
 الضرورة (لمور ، جورج)
 Necessity

علم الميكانيكا (لماخ ، ارنست)
The Science of Mechanics
علم النفس من الوجهة التجريبية (لبرنتانو ،
فرانس)
Psychology from the Empirical Stand-
point
العلم والعالم الحديث (لهوايتهد)
Science and the Modern World
علمنا بالعالم الخارجى (لرسل)
Our Knowledge of the External World
عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة (لمينونج)
Ground Work of the General Theory of
Value
عن الآلهة والكون (لسالوستيوس)
On Gods and the Universe
عن الافتراضات (لمينونج)
On Assumptions
عن الامكان والاحتمال (لمينونج)
On Possibility and Probability
De Homine
عن الانسان (لهوبز)
عن الانفعال حين يكون مشيرا الى شئ (لمينونج)
On Emotional Presentation
De Corpore
عن الجسم (لهوبز)
Of Truth
عن الحقيقة (لياسبرز)
عن طبيعة الأشياء (للوكريتيوس)
De Rerum Natura
عن قانون الحرب والسلام (لبروتيوس ، هيجو)
De Jure Belli et Pacis On the Law of
War and Peace
عن قانون الغنائم (لبروتيوس ، هيجو)
De Jure Praedae On the Law of Booty
عن المواطن أو الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة
والمجتمع (لهوبز)
De Cive, Philosophical Rudiments
Concerning Government and Society
العواطف الدينية (لادواردز ، جوناثان)
Religious Affections
عودا الى متشولح (لشو ، برنارد)
Back to Methuselah

عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى (لكوندورسيه)
A Historical Survey of the Progress of
Human Understanding
العزاء الفلسفى (لبويس)
De Consolatione Philosophiae
العصور الحديثة (لسارتر)
Les Temps Modernes
العظة (لانسلم)
Proslogion
العقد الاجتماعى (لروسو)
Social Contract
عقيدة أخلاقى (لتيلر ، الفرد)
The Faith of a Moralist
العقل (مجلة)
Mind
العقل والاساطير الاجتماعية والديمقراطية
(لهوك ، سدنى)
Reason, Social Myths and Democracy
العقل والطبيعة (لكوهن ، موريس)
Reason and Nature
العقل ومكانه فى الأخلاق (لتولن ، ستيفن)
Place of Reason in Ethics
العقل ومكانه فى الطبيعة (لبرود ، شارلى)
The Mind and its Place in Nature
العقل والوجود (لياسبرز)
Reason and Existence
العقول الأخرى (لاوستن ، جون)
Other Minds
العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان
(لكابانيس)
Relations of the Physical and Moral in
Man
علم الجواهر الروحية - المونادولوجيا (للينتز)
Monadology
علم ظواهر الروح (لهيجل)
Phänomenologie des Geistes, Phenome-
nology of Spirit
علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان (لهوسرل)
Phenomenology of the Inner Time Con-
sciousness
العلم المرح (لنيتشه)
The Gay Science

Philosophy (لياسيرز) فلسفة

(لكاسير) فلسفة الأشكال الرمزية

Philosophy of Symbolic Forms

فلسفة ج ٠١٠ مور (لمور ، جورج)

The Philosophy of G. E. Moore

فلسفة الحساب (لهوسرل)

The Philosophy of Arithmetic

فلسفة الحق (لهيجل)

Philosophie des Rechts : Philosophy of Right

فلسفة الروح (لكروتشه)

Philosophy of the Spirit

فلسفة العلوم الاستقرائية (لهيول)

Philosophy of the Inductive Sciences

فلسفة اللاشعور (لهارتمان ، كارل)

Philosophy of the Unconscious

فلسفة اللاشعور (لهاملتون ، وليم)

Philosophy of the Unconditioned

فلسفة هوايتهد (لمايز)

The Philosophy of Whitehead

في الأجناس والأنواع (لايلارد)

Concerning Genera and Species

في أزلية العالم (لتوما الأكويني)

De Aeternitate Mundi

في الإشارة (لستروسن) On Referring

في الاقتصاديات (لاكسانوفان) Oeconomicus

في الثالوث (لاوغسطين) De Trinitate

في الثالوث (لبويس) De Trinitate

في الجواهر المفارقة (لتوما الأكويني)

De Substantus Separatis

في الحاس والمحسوس (لأرسطو)

De Sensu et Senato

في الحركة (لباركلي) De Motu

في دلالة الألفاظ على مسمياتها (لرسل)

On Denoting

في الذكر والتذكر (لأرسطو)

De Memoria et Reminiscentia

في الرد على دورنج (لانجلز ، فردريك)

Anti-Duhring

(غ)

غابة الغابات (لبيكون ، فرنسيس)

Sylva Sylvarum

(ف)

فاليريوس ترمينوس (لبيكون ، فرنسيس)

Valerius Terminus

Faust (لجوته) فاوست

Dawn (لنيتشه) الفجر

الفرق بين العبقرى والرسول (لكيركجارد)

The Difference between a Genius and an Apostle

الفصل - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (لابن رشد)

Fasel

الفعل الصواب والفعل الخير (لروس ، وليم)

The Right and The Good

فكر وانظر (لبيكون ، فرنسيس)

Cogitata et Visa

فكرة التاريخ (لكونجود)

Idea of History

فكرة الصدق عند جيمس (لرسل)

James's Conception of Truth

فكرة الصدق في اللغات المصوغة صياغة صورية (لتارسكي)

The Concept of Truth in Formalized Languages

فكرة الطبيعة (لكونجود)

Idea of Nature

فكرة الطبيعة (لهوايتهد)

The Concept of Nature

فكرة العقل (لرايل ، جلبرت)

The Concept of Mind

فكرة المسيح في الأناجيل (لسانتيانا)

The Idea of Christ in the Gospels

الفلاسفة العظام (لياسيرز)

The Great Philosophers

القانون والعقل الحديث (لبروم ، فرانك)
Law and the Modern Mind

القرآن Quran (Koran)

قواعد لهداية العقل (لديكارت)
Rules for the Direction of the Understanding

القوانين (لأفلاطون) Laws

(ك)

الكتاب الأزرق (لفتجنشتين) Blue Book

الكتاب البني (لفتجنشتين) Brown Book

الكتاب الثالث (لبيكون ، روجر)
Opus Tertium

الكتاب الصغير (لبيكون ، روجر)
Opus Minus

كتاب الدفاع عن الأحمق (لجونيلو)
Book on Behalf of the Fool

الكتاب الكبير (لبيكون ، روجر)
Opus Majus

الكتاب المقدس
Scripture

كتاب المهاجمات (لتوماس من ستن)
Liber Propugnatorius

كتابات الشباب اللاهوتية (لهيجل)
Hegels Theologische Jugendschriften

كرامة العلوم وتنميتها (لبيكون ، فرنسيس)
De Dignitate et Augmentis Scientiarum

كشف النفس (لبرنتانو ، فرانس)
Psychognosy

كفاح الجامعات الألمانية (لهيدجر)
Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität

الكينونة والملك (لمارسل ، جبريل)
Etre et Avoir

(ل)

اللاهوت الأرسطي (لأفلوطين)
Aristotelian Theology

في الروح (لهلفيتيوس) De l'Esprit

في طبائع الأشياء (للوكريتيوس) De Rerum Natura

في الطبيعة (لانكساغورس) On Nature

في الطبيعة (لامبادوقليس) On Nature

في العقد الأصلي (لهيوم) Of the Original Contract

في فائدة الاعتقاد (لأوغسطين) De Utilitate Credendi

في فلسفة الجامعات (لشوبنهاور) On University Philosophy

في قسمة الطبيعة (لاريجينا) De Divisione Nature

في مبادئ العالم (لتوما الأكويني) De Principis Mundi

في المبادئ والأصول (لبيكون ، فرنسيس) On Principles and Origins

في النبات (لثاوفرأسطوس) De Plantis

في النساء (لشوبنهاور) On Women

في النفس (لأرسطو) De Anima

في الوجود والماهية (لتوما الأكويني) De Ente et Essentia

في وحدة العقل (لتوما الأكويني) De Unitate Intellectus

فيدون (لأفلاطون) Phaedo

فيلبوس (لأفلاطون) Philebus

فيلهلر ميستر (لجوته) Wilhelm Meister

(ق)

قاموس أكسفورد الانجليزي
Oxford English Dictionary

القانون الحر (لايرليش) Freie Rechtsfindung

القانون القديم (مين ، هنري) Ancient Law

القانون المسعودي (للبيروني)

المبادئ الأولى (لسبنسر ، هربرت)
First Principles

مبادئ علم الأحياء (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Biology

مبادئ علم الأخلاق (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Ethics

مبادئ علم النفس (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Psychology

مبادئ علم النفس (لوورد ، جيمس)
Psychological Principles

مبادئ الفلسفة (لديكارت)
Principles of Philosophy

المبادئ الفلسفية لرينييه ديكارت (لسبينوزا)
Renati des Cartes Principia Philosophiae

مبادئ القانون (لهوبز)
Elements of Law

مبادئ القانون العام (لبيكون ، فرنسيس)
Elements of Common Law

مبادئ اللاهوت (لأبرقلس)
Elements of Theology

مبادئ الميتافيزيقا (لتيلر ، ألفرد)
Elements of Metaphysics

مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي (لفن ، جون)
Principles of Empirical or Inductive Logic

مبادئ نظرية الاحتمال (لنيجل ، ارنست)
Principles of the Theory of Probability

مبحث آلهة الكون (لهزيود)
Theogony

مبدأ النسبية (لهوايتهد)
The Principle of Relativity

مثال الدين (لبتلر ، جوزيف)
The Analogy of Religion

المجال الدائم للفلسفة (لياسبرز)
Der Philosophische Glaube

The Perennial Scope of Philosophy

لاهوت أفلاطون (لأبرقلس)
The Theology of Plato

اللاهوت الصوفي (لديونيسيوس الأريوباخي)
Mystical Theology

اللغة والحقيقة (لايربان ، ولبر)
Language and Reality

لغة الأخلاق (لميز ، رتشارد)
The Language of Morals

اللغة والصدق والمنطق (لآير)
Language, Truth and Logic

لماذا المذهب الانساني ؟ (لشييلر ، ف . ك . س)
Why Humanism

لودفيج فويرباخ (لانجلز ، فردريك)
Ludwig Feuerbach

(م)

ما الميتافيزيقا ؟ (لهيدجر)
Was its Metaphysik ?

مابعد الطبيعة (لأرسطو)
Metaphysics

ما وراء الخير والشر (لنييتشه)
Beyond Good and Evil

ما وراء الواقعية والمثالية (لايربان ، ولبر)
Beyond Realism and Idealism

المادة (لأكسانوفان)
Symposium

المادة (لأفلاطون)
Symposium

المادة والذاكرة (لبرجسون)
Matière et Memoire

ماركس والماركسيون ، التراث الغامض (لهوك ، سدن)
Marx and Marxists, the Ambiguous Legacy

مانفرد (لبيرون)
Manfred

مبادئ الأخلاق والتشريع (لبنتام)
The Principles of Morals and Legislation

المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون (لايرليش)
Fundamental Principles of Sociology of Law

محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى
 انجلترا (لهوبز)
 Dialogues between a Philosopher and a
 Student of Common Laws of England
 محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية .(لباركلى)
 Essay towards a New Theory of Vision
 مدخل الى الفلسفة الرياضية (لرسل)
 Introduction to Mathematical Philosophy
 مدخل الى فلسفة العلم (لتولن ، ستيفن)
 Philosophy of Science : An Introduction
 مدخل الى مقولات أرسطو (لفورفورىوس)
 Introduction to Aristotle's Categories
 مدخل الى النظرية المنطقية (لستروسن)
 Introduction to Logical Theory
 المدينة الفاضلة (لديوجينيس)
 Republic
 المذكرات الباريسية (لسكوت ، جون)
 Reportata Parisiensia
 مذهب الفلسفة التركيبية (لسبنسر ، هربرت)
 System of Synthetic Philosophy
 مذهب فى فلسفة الأخلاق (لهتشسون ، فرنسيس)
 A System of Moral Philosophy
 مذهب فى المثالية المتعالية (لشيلنج)
 System of Transcendental Idealism
 مذهب فى المنطق القياسى والاستقرائى (مل ، جون)
 A System of Logic, Ratiocinative and
 Inductive
 مذهب المنفعة (مل ، جون ستوارت)
 Utilitarianism
 مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق (لبرايس ،
 رتشارد)
 Review of the Principal Questions in
 Morals
 المسائل الخلافية (لتوما الاكوينى)
 Quaestiones Disputatae
 مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة
 (لهوبز)
 Questions Concerning Liberty, Neces-
 sity and Chance

مجال الفقه وتحديده (لأوستن ، جون)
 The Province of Jurisprudence Deter-
 mined
 مجال الفقه وحدوده (لبنتام)
 Limits of Jurisprudence Defined
 المجتمع المفتوح وأعداؤه (لبوبر)
 The Open Society and its Enemies
 مجلة ادنبرة
 Edinburgh Review
 المجلة السنوية للأدب
 L'Année Littéraire
 مجلة الميتافيزيقا والأخلاق
 Revue de Métaphysique et Morale
 المجلة الوضعية أو الانسانية
 The Positivist Review, Humanity
 مجموعة أبحاث تش . س . بيرس
 Collected Papers of C.S. Peirce
 المجموعة الفلسفية (لتوما الاكوينى)
 Summa Contra Gentiles
 المجموعة اللاهوتية (لتوما الاكوينى)
 Summa Theologica
 المجموعة المنطقية (لبطرس الأسبانى)
 Summulae Logicales
 محاضرات الأكاديمية البريطانية
 Proceedings of the British Academy
 محاضرات الجمعية الأرسطية
 Proceedings of the Aristotelian Society
 محاضرات (لفيتوريا ، فرنسيس دى)
 Relectiones
 محاضرات عن فلسفة القانون الوضعى (لأوستن ،
 جون)
 Lectures on the Philosophy of Positive
 Law
 محاضرات فى المنطق (لهاملتون ، وليم)
 Lectures on Logic
 محاضرات فى الميتافيزيقا (لهاملتون ، وليم)
 Lectures on Metaphysics

مقاصد الفلاسفة (للغزالي)
 مقال عن الحرية (لمل ، جون ستيوارت)
 The Essay on Liberty
 مقال عن الميتافيزيقا (ليبنتز)
 Discourse on Metaphysics
 مقال في العقل الانساني (للوك)
 Essay Concerning Human Understanding
 مقال في علوم الانسان (لسان سيمون)
 Essay on the Sciences of Man
 مقال في المنهج (لديكارت)
 Discourse on Method
 مقالات جديدة في العقل الانساني (لليبنتز)
 New Essays on the Human Understanding
 مقالات عن الدين (لمل ، جون ستيوارت)
 Essays on Religion
 مقالات فلسفية (لرسل)
 Philosophical Essays
 مقالات في العلم والحياة (لهوايتهد)
 Essays in Science and Philosophy
 مقالات في قوى الانسان العقلية (لريد ، توماس)
 Essays on the Intellectual Powers of Man
 مقالات في الواقعية النقدية (لسانتيانا ، وآخرون)
 Essays in Critical Realism
 مقالات مجموعة (لبرادلي)
 Collected Essays
 مقالة تمهيدية (لدالمبير)
 Discours Préliminaire
 مقالة في تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل
 برأى الأغلبية (لكوندورسيه)
 Essai sur L'application de L'analyse aux
 Probabilités des D'ecision Prises à La
 Pluralite 'des Voix
 Essay on Methods of Analysing Probabi-
 lity in its Relation to Majority Deci-
 sions.
 مقالة في مصدر المعارف البشرية (لكوندياك)
 Essai sur L'origine des Connaissances
 Humaines

المسائل المتنوعة (لتوما الاكويني)
 Quaestiones Quodlibetales
 المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل
 باعتباره اعادة نشر لدين الطبيعة (لتيندال ،
 ماتيو)
 Christianity as Old as the Creation, or
 the Gospel as Republication of the
 Religion of Nature
 المسيحية والماركسية (لهوك ، سدني)
 Christianity and Marxism
 مشكلة السلوك (لتيلر ، الفرد)
 The Problem of Conduct
 مشكلات الفلسفة (لرسل)
 Problems of Philosophy
 مصدر المعرفة الأخلاقية (لبرنتانو ، فرانس)
 The Origin of Ethical Knowledge
 المظهر والحقيقة (لبرادلي)
 Appearance and Reality
 معارضة تعدد الصور (لتوماس من ستن)
 Contra Pluralitatem Formarum
 المعرفة (مجلة)
 Erkenntnis
 المعرفة الانسانية . . مجالها وحدودها (لرسل)
 Human Knowledge: Its Scope and
 Limits
 المعرفة العامة (لشليك)
 Allgemeine Erkenntnislehre
 معنى الله في التجربة الانسانية (لهوكنج ، وليم)
 The Meaning of God in Human Expe-
 rience
 معنى ماركس (لهوك ، سدني)
 The Meaning of Marx
 مغامرات الأفكار (لهوايتهد)
 Adventures of Ideas
 مغامرات الجدل (ليرلوبونتي)
 Les Aventures de la Dialectique
 المفاهيم الرياضية للعالم المادي (لهوايتهد)
 Mathematical Concepts of the Material
 World

- المحقق السرى (لكونت ، أوجست)
Secret Addition
Summaries (لابين رشد)
الماثلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا (لبتلر)
The Analogy of Religion Natural and
Revealed
Monologion (لانسلم)
مناقشات المنوعة (لجون الباريسى)
Quodlibet (لابينت)
مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد (لابينت)
Disputatio Metaphysica de Principio
Individui
منبع الأخلاق والدين (لبرجسون)
Les deux Sources de la Morale et de la
Réligion
Logic (مل ، جون ستيوارت)
Logik (لهيجل)
منطق الاستكشاف (لوبر)
The logic of Discovery
Pure Logic (لجنز ، وليم)
Symbolic Logic (لفن ، جون)
Formal Logic (لشيلر ، ف . ك . س)
Formal and Transcendental Logic (لهوسرل)
Philosophical Logic
منطق للاستعمال - مدخل الى النظرية الارادية فى
المعرفة (لشيلر ، ف . ك . س)
Logic for Use - An Introduction to the
Voluntarist Theory of Knowledge
منطق المصادفة (لفن ، جون)
The Logic of Chance
منطق والمعرفة (لرسل)
Logic and Knowledge
منطق وليم أوكام واثره فى العلم الفرنسيسكانى
(لسلاموشا)
Die Ausagenlogik bei Wilhelm Ockamin
Franzis Kanische.
- مقالة فى معطيات الوجدان المباشرة (لبرجسون)
Essai sur les Données Immédiates de la
Conscience
الترجمة الانجليزية عنوانها :
Time and Free-Will
الزمان والارادة الحرة •
مقالة فى المنهج الفلسفى (لكولنجوود)
Essay on Philosophical Method
مقالة فى الميتافيزيقا (لكولنجوود)
An Essay on Metaphysics
مقالة فى وجود الله وصفاته (لكلاك ، صمويل)
A Discourse Concerning the Being and
Attributes of God
مقدمة الى المنطق والمنهج العلمى (لنيجل ، ارنست
وكوهن ، موريس)
An Introduction to Logic and Scientific
Method
مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع (لبنتام)
An Introduction to the Principles of
Morals and Legislation
مقدمة لتفسير الطبيعة (لبيكون ، فرنسيس)
De Interpretatione Naturae Proemium
مقدمة للفلسفة (لماريتان ، جاك)
Introduction to Philosophy
مقدمة للميتافيزيقا (لبرجسون)
Introduction à la Métaphysique
مقدمة لنظرية المعرفة (لفشته)
Introduction to the Theory of Knowledge
المسيحية بلا الغاز (لتولاند ، جون)
Christianity not Mysterious
المقولات (لارسطو)
مكتبة الفلاسفة الأحياء
Library of Living Philosophers
ملاحظات على أسس الرياضيات (لفتجنشتين)
Remarks on the Foundations of Mathe-
matics

نحو فهم كارل ماركس (لهوك ، سدنى)
Towards the Understanding of Karl
Marx
ترعة القديس توما العقلية (لرسليو ، بير)
Intellectualism of St. Thomas
نسق الطبيعة (لهولباخ)
System of Nature
النظام الحقيقى للعالم (لكثورث ، رالف)
The True Intellectual System of the
Universe
نظام الحكم الوضعى (لكونت ، أوجست)
The System of Positive Polity
نظرات فى حكومة بولندا (لروسو)
Considerations on the Government of
Poland
النظرية العامة للوضعية (لكونت ، أوجست)
The General View of Positivism
نظرية الأخلاق (لفشته)
Theory of Morals
النظرية العامة للقانون والدولة (لكزن ، هانز)
General Theory of Law and State
النظرية العامة للقانون والماركسية (لباشوكانيس)
General Theory of Law and Marxism
نظرية القيمة (لايربان ، ولبر)
Valuation
نظرية المعرفة عند كانت (لبرتشارد)
Kant's Theory of Knowledge
نظرية المقولات (لهارتمان ، كارل)
The Doctrine of the Categories
نظرية مينونج عن الأشياء (لفندلى)
Meinong's Theory of Objects
نعم ولا (لايبيلارد)
Sic et Non (Yes and No)
نقاط البدء (لفورفوريوس)
Starting Points
نقد الحكم (لكانت)
Critique of Judgment
نقد العقل الخالص (لكانت)
Critique of Pure Reason
نقطة البداية فى الميتافيزيقا (لماريشال ، جوزيف)
Le Point de Depart de la Métaphysique

منهج علم الأخلاق (لسدجويك)
The Method of Ethics
من هيغل الى ماركس (لهوك ، سدنى)
From Hegel to Marx
من وجهة نظر منطقية (لكواين ، ويلارد)
From a Logical Point of View
المواعظ الخمسة عشر (لبتلر ، جوزيف)
Fifteen Sermons
الموجز (لابيكتيتوس)
Manual
موجز فى علم الجمال (لكروتشه)
Breviary of Aesthetics
الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون
والصناعات
Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné
des Sciences, des Art et des Metiers
الموسوعة العالمية للعلم الموحد
International Encyclopedia of Unified
Science
موسوعة العلوم الفلسفية (لهيغل)
Encyclopaedie der Philosophischen
Wissenschaften
مولد المأساة (لنييتشه)
The Birth of Tragedy
مولد الروح العلماني فى نهاية العصور الوسطى
(لدى لاجارد)
La Naissance de L'Esprit Laïque au
Déclin du Moyen Age
الميتافيزيقا (لثاوفرستوس)
Metaphysics
ميتافيزيقا البرجماتية (لهوك ، سدنى)
The Metaphysics of Pragmatism
مينون (لأفلاطون)
Meno
(ن)
نبذة عن الحكومة (لبنتام)
The Fragment on Government

الوجود وبعض الفلاسفة (جليسن ، ايتين)
Being and Some Philosophers

الوجود والزمان (ليدجر)
Sein und Zeit

Being and Time

الوجود والعدم (لساتر)
L'Etre et le Néant

وحدة الخبرة الفلسفية (جليسن ، ايتين)
The Unity of Philosophical Experience
Positivism (لميزس ، رتشارد)

(ى)

اليوميات الميتافيزيقية (لمارسل ، جبريل)
Journal Métaphysique

ينبوع الحياة (لابن جبرول)
The Source of life

(ه)

هيباس الكبير (لافلاطون)
Hippias Major
هرطقة بيرنت - تيلر (لتيلر ، الفرد)

Burnet - Taylor Heresy

هكذا تكلم زرادشت (لشتراوس ، رتشارد)
Thus Spoke Zarathustra

هكذا تكلم زرادشت (لنييتشه)
Thus Spoke Zarathustra

هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ (لبرتشارد)
Does Moral Philosophy Rest on a Mis-
take ?

هورطانسيوس (لشيشرون)
Hortensius
الهيئة السياسية (لهوبز)

De Corpore Politico

(و)

الواجب والجهل بالواقع (لبرتشارد)
Duty and Ignorance of Fact

المسؤولون في الموسوعة

J.L. ACKRILL, M.A.

Fellow, Tutor and Lecturer in Philosophy, Brasenose College, University of Oxford. Publications include contributions to *Bulletin of the Institute for Classical Studies of the University of London*, *Mind* and *Journal of Hellenic Studies*.

H. B. ACTON, M.A., D. PHIL.

Professor of Philosophy, Bedford College, University of London. Editor of *Philosophy*. Publications include: *The Illusion of the Epoch: Marxist-Leninism as a Philosophical Creed*, London, 1955, Boston, Mass., 1957; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. HILARY ARMSTRONG, M.A.

Gladstone Professor of Greek in the University of Liverpool. Publications include: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940; *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1947, Westminster, Md, 1949; and *Plotinus*, London, 1953.

A. J. AYER, M.A., F.B.A.

Wykeham Professor of Logic in the University of Oxford, and Honorary Fellow of Wadham College, Oxford. Formerly Grote Professor of the Philosophy of the Mind, University College, London. Publications include: *Language, Truth and Logic*, London, 1936; *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940; *Thinking and Meaning* (Inaugural Lecture), London, 1947; *The Problem of Knowledge*, London, 1956; and *An Anthology of Logical Positivism*, Glencoe, Ill., 1951.

ERROL BEDFORD, B.A.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Publications include contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Proceedings of the XITH International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1953.

SIR ISAIAH BERLIN, C.B.E., M.A.

Professor of Social and Political Theory in the University of Oxford. Publications include: *Karl Marx*, Oxford, 1939; *The Inevitability of History*, Lon-

don, 1954; *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

KARL BRITTON, M.A., A.M.

Professor of Philosophy, King's College, University of Durham. Publications include: *Communication. A Philosophical Study of Language*, London, 1939; *J.S. Mill*, London, 1953; and contributions to *Journal of Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Cambridge Review*.

JOSEPH G. DAWSON, B.A., PH.L.

Lecturer in Medieval Philosophy in the University of Glasgow. Publications include: *Aquinas: Selected Political Writings* (translation), Oxford, 1948; and contributions to *The Springs of Morality*, London, 1956, and *The Scots Philosophical Quarterly*.

M. A. E. DUMMETT, M.A.

Fellow of All Souls College, University of Oxford. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

DOROTHY M. EMMET, M.A.

Professor of Philosophy in the University of Manchester. Publications include: *Whitehead's Philosophy of Organism*, London, 1932; *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, 1945; *Function, Purpose and Powers*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. C. EWING, M.A., LITT. D., PHIL.

Reader in Philosophy in the University of Cambridge and Director of Studies in Moral Sciences, Trinity Hall, Cambridge. Publications include: *Idealism: a Critical Survey*, London 1934; *The Individual, the State and World Government*, New York, 1947; *The Fundamental Questions of Philosophy*, London 1951; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

MARVIN FARBER, PH.D.

Chairman of the Department of Philosophy at Buffalo University. President of the International Phenomenological Society. Editor of *Quarterly Journal and Philosophy and Phenomenological Research*. Publications include: *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline*. Buffalo, 1928; *The Foundation of Phenomenology*, Harvard, 1943; *Husserl*, Buenos Aires, 1956; and *Philosophy for the Future* (Editor), New York, 1949.

J.N. FINDLAY, M.A., PH.D., F.B.A.

Professor of Philosophy, King's College, University of London. Publications include: *Meinong's Theory of Objects*, Oxford, 1933; *Hegel: a Re-examina-*

tion, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

THOMAS GILBY, O.P., S.T.L., PH.D.

Publications include: *Phoenix and Turtle. The Unity of Knowing and Being*, London, 1950; *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State*, London, 1953; and *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, London, 1958.

ROLAND HALL, B.A., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy, Queen's College, Dundee, University of St Andrews. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *The Philosophical Quarterly*.

R. M. HARE, M.A.

Fellow of Balliol College, University of Oxford. Publications include: *The Language of Morals*, Oxford, 1952; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

R. HARRÉ, M.A., B.SC., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy in the University of Leicester. Publications include contributions to *The Philosophical Review*, *Philosophy* and *Analysis*.

H. L. A. HART, M.A.

Professor of Jurisprudence in the University of Oxford and fellow of University College, Oxford.

D. J. B. HAWKINS, D.D., PH.D.

Publications include: *A Sketch of Mediaeval - Philosophy*, London, 1946; *Essentials of Theism*, London, 1959; *Being and Becoming*, London, 1954; and *Crucial Problems of Modern Philosophy*, London 1957.

P. L. HEATH, B.A.

Lecturer in Logic in the University of St. Andrews. Publications include: *The Nature of Sympathy* by Max Scheler (translation), London and New York, 1954; *Dialectical Materialism* by Gustav Wetter (translation), London and New York, 1958; and contributions to *The Philosophical Quarterly* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

RONALD W. HEPBURN, M.A., PH.D.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Publications include: *Metaphysical Beliefs* (with Alasdair Macintyre and Stephen Toulmin), London, 1957; *Christianity and Paradox*, London, 1958; and contribu-

tions to *Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Quarterly* and *Philosophy*.

EDMUND HILL, O.P., S.T.L., M.A.

Tutor in philosophy to students of the Dominican Order. Publications include: *Nine Sermons of Saint Augustine on The Psalms* (translation), London, 1958; and contributions to *Blackfriars* and *Life of The Spirit*.

WALTER KAUFMANN, PH.D., M.A., B.A.

Associate Professor of Philosophy in the University of Princeton. Publications include: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950; *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Editor), New York, 1956, London, 1957; *Critique of Religion and Philosophy*, Philadelphia, 1958; *From Shakespeare to Existentialism: Between Poetry, Religion, and Philosophy*, Boston, 1959; and contributions to *Commentary*, *Journal of the History of Ideas* and *The Philosophical Review*.

I. G. KIDD, M.A., B.A.

Lecturer in Greek in the University of St. Andrews. Publications include contributions to *Classical Quarterly* and *Classical Review*.

G. S. KIRK, M.A.

Fellow of Trinity Hall, and Lecturer in Classics in the University of Cambridge. Publications include: *Heracitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954; and *The Presocratic Philosophers* (with J.E. Raven), Cambridge, 1957.

STEPHAN KORNER, JUR. DR., PH.D.

Professor of Philosophy in the University of Bristol. Publications include: *Kant*, London, 1955; *Conceptual Thinking*, Cambridge, 1955, New York, 1958; *Observation and Interpretation* (Editor), London, 1957; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Review*.

J. D. MABBOTT, C.M.G., B. LITT., M.A.

Fellow and Tutor of St. John's College, University of Oxford. Publications include: *The State and the Citizen*, London, 1948; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, London, 1956; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy*.

ALASDAIR MACINTYRE, B.A., M.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Leeds. Publications include: *Marxism: An Interpretation*, London, 1953; *Metaphysical Beliefs* (with Ronald W. Hepburn and Stephen Toulmin), London, 1957; *The Unconscious*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *The Philosophical Quarterly*.

D. M. MACKINNON, M.A.

Regius Professor of Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Stanton Lecturer in the Philosophy of Religion in the University of Cambridge, 1956-9. Publications include: *Christian Faith and Communist Faith*, London, 1953; *A Study in Ethical Theory*, London, 1957; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Quarterly*.

D. G. C. MACNABB, M.A.

Fellow, Senior Tutor and Lecturer in Philosophy, Pembroke College, University of Oxford. Publications include: *David Hume, His Theory of Knowledge*, London, 1951; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Revue Internationale de Philosophie*.

PHILIP MERLAN, DR., IUR., DR. PHIL.

Professor of Philosophy, Scripps College and Claremont Graduate School, California. Publications include: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953; and contributions to *Journal of the History of Ideas*, *Transactions of the American Philological Association* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

ERNEST NAGEL, B.S. IN S.S., M.A., PH. D.

John Dewey Professor in Philosophy at Columbia University in the City of New York. Past-President of the Association of Symbolic Logic and of the American Philosophical Association. Publications include: *Introduction to Logic and Scientific Method* (with M. R. Cohen), New York, 1934; *Principles of the Theory of Probability*, Chicago 1939; *Sovereign Reason*, Glencoe, Ill., 1954; and *Logic without Metaphysics*, Glencoe, Ill., 1957.

P. H. NOWELL-SMITH, A.M., M.A.

Professor of Philosophy in the University of Leicester. Publications include: *Ethics*, Oxford, 1955; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

JAMES O'CONNELL, M.A., PH. D.

Lecturer, University College, Ibadan.

D.J. O'CONNOR, M.A., PH. D.

Professor of Philosophy in the University of Exeter. Publications include: *John Locke*, London, 1952; *Introduction to Symbolic Logic*, 1953; *Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957; and contributions to *Mind* and *Philosophy*.

R. S. PETERS, B.A., PH. D.

Reader in the Department of Philosophy and Psychology, Birkbeck College, University of London. Publications include : *Hobbes*, London, 1956 ; *The Concept of Motivation*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Analysis*.

ANTHONY QUINTON, M.A.

Fellow and Tutor of New College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include contributions to *Philosophy*, *Politics and Society*, Oxford, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Victorian Studies*.

RICHARD ROBINSON, B. LITT., M.A. D.

Fellow of Oriel College, University of Oxford. Publications include ; *The Province of Logic*, London, 1931 ; *Plato's Earlier Dialectic*, New York, 1941, Oxford, 1953 ; *Definition*, Oxford, 1950.

ERWIN I. J. ROSENTHAL, LITT. D., D. PHIL. M.A.

Lecturer in Hebrew in the University of Cambridge. Publications include : *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cambridge, 1956 ; and contributions to *Islamic Culture* and *The Listener*.

GILBERT RYLE, M.A.

Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy in the University of Oxford. Editor of *Mind*. Publications include : *The Concept of Mind*, London, 1949 ; and *Dilemmas*, Cambridge, 1954.

RUTH LYDIA SAW, B.A., PH. D.

Head of the Department of Philosophy, Birkbeck College, and Reader in Philosophy in the University of London. Publications include : *The Vindication of Metaphysics*, London, 1951; *Leibniz*, London, 1954; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Literary Guide*.

P.F. STRAWSON, M.A.

Fellow of University College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include : *Introduction to Logical Theory*, London, 1952 ; *Individuals*, London, 1959 ; and contributions to *The Revolution in Philosophy*, London, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Philosophy*, *Mind* and *The Philosophical Review*.

F. A. TAYLOR, M.A., CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR.

Librarian, Christ Church, University of Oxford. Publications include : *Voltaire's Lettres Philosophiques*, Oxford, 1943.

IVO THOMAS, O.P., M.A., S.T.M.

Visiting Professor in Logic in the University of Notre Dame, Indiana. Formerly Vice-Regent of Studies in the English Dominican Province. Publications include : *Aristotle's "De Anima" and the "Commentary" of St Thomas Aquinas* (translation), Yale, 1951 ; *A History of Formal Logic* by I. M. Bochenski (translation), Indiana, 1959 ; and contributions to *Mind*, *Blackfriars* and *Dominican Studies*.

J. O. URMSON, M.A.

Fellow of Corpus Christi College, University of Oxford. Formerly Professor of Philosophy in the University of St Andrews, and Visiting Associate Professor at Princeton University. Publications include *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953; *Essays in Conceptual Analysis* London, 1956; and *Essayse in Moral Philosophy*, Seattle, 1958.

JAMES WARD SMITH, PH. D.

Associate Professor of Philosophy at Princeton University. Publications include : *Theme for Reason*, Princeton, 1957 ; and contributions to *Mind*, *Journal of the History of Ideas* and *Journal of Philosophy*.

G. J. WARNOCK, M.A.

Fellow and Tutor in Philosophy, Magdalen College, University of Oxford. Publications include : *Berkeley*, London, 1953; *English Philosophy since 1900*, London, 1958 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953 ; *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956 ; and *The Nature of Metaphysics*, London, 1957.

ALAN R. WHITE, B.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Hull. Publications include : *G.E. Moore*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

B. A. O. WILLIAMS, M.A.

Lecturer, Department of Philosophy, University College, University of London. Publications include contributions to *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Mind* and *Philosophy*.

مراجع في الفلسفة

This list of books is far from comprehensive. Generally more difficult books have been excluded unless they have some claim to be classics; books in languages other than English have also been kept to a minimum.

ANCIENT PHILOSOPHY

GENERAL

Early Greek Philosophy by J. Burnet. Black, London and Macmillan, New York, 4th ed. 1930.

The Presocratic Philosophers by G.S. Kirk and J.E. Raven. C.U.P., Cambridge and New York, 1957.

The Theology of the Early Greek Philosophers by W. Jaeger. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Physical World of the Greeks by S. Sambursky, tr. M. Dagut. Routledge, London, 1956.

Socrates and the Socratic Schools by E. Zeller, tr. O.J. Reichel. Longmans, London, 1885.

Stoics, Epicureans and Sceptics by E. Zeller, tr. O. J. Reichel. Longmans, London 1892.

The Greek Thinkers by T. Gomperz, tr. L. Magnus and G.G. Berry. Murray, London, 1901-12; Humanities, New York.

Die Stoa by M. Pohlenz. Gottingen, 1948-9.

Stoics and Sceptics by E. Bevan. O.U.P., Oxford, 1913.

History of Cynicism by D.R. Dudley. Methuen, London, 1937.

The Greek Cynics by F. Sayre. 1948.

The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1928.

Roman Stoicism by E. V. Arnold. O.U.P., Oxford, 1911, reprinted 1958.

Stoic and Epicurean by R. D. Hicks. Longmans, London and New York, 1910.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ARISTOTLE

The Works of Aristotle, Oxford translation. O.U.P., Oxford and New York, 1928-52.

Aristotle by W.D. Ross. Methuen, London, 1923; Barnes & Noble, New York, 1955.

Aristotle by W. Jaeger, tr. R. Robinson. O.U.P., Oxford, 1934 and New York, 1948.

CICERO

De Officiis by Cicero, tr. W. Miller. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1896.

De Natura Deorum by Cicero, tr. F. Brooks, Methuen, London, 1896.

De Finibus by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann,

London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1937.

Academica by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1933.

EPICTETUS

Works: by Epictetus, tr. A. Oldfather. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1925-8.

EPICURUS

Epicurus and his Gods by A.J. Festugiere, tr. C.W. Chilton. Blackwell, Oxford, 1955; Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1956.

Extant Remains by Epicurus, ed. and tr. C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1926.

LUCRETIIUS

On the Nature of Things by Lucretius, tr. W. H. Rouse. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1924.

MARCUS AURELIUS

Meditations etc. by Marcus Aurelius, ed. J.G. Jennings. Blackie, London, 1917.

PLATO

Dialogues by Plato, tr. B. Jowett. O.U.P., Oxford, 4th ed. (revised) 1953.

Plato, the Man and his Work by A. E. Taylor. Methuen, London, 1926; Humanities, New York.

PLOTINUS

Complete English Translations by S. Mackenna, rev. B.S. Page. Warner, London, 1917-30.

Selections in Translation. Introduction and notes by A.H. Armstrong. Allen & Unwin, London, 1953.

The Philosophy of Plotinus by W. R. Inge. Longmans, London and New York, rev. ed. 1948.

The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus by A.H. Armstrong. C.U.P., Cambridge, 1940.

SENECA

Moral Essays by Seneca, tr. J. W. Basore. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1935.

For translations of works of other Greek Philosophers, see especially the above-mentioned works of Burnet and of Kirk and Raven.

MEDIEVAL PHILOSOPHY

GENERAL

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London and Random, New York, 1955.

A Sketch of Medieval Philosophy by D. J. B. Hawkins. Sheed & Ward, London, 1946; New York, 1947.

Medieval Thought from St Augustine to Ockham by G. Leff. Penguin, London and Baltimore, 1958.

Selections from Medieval Philosophers ed. R. McKeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1929.

Encyclopedia of Islam ed. J. H. Kramers and Sir H. A. R. Gibb. Luzac, London, 1954-9.

A Library of Fathers ed. E. B. Pusey and others. O.U.P., Oxford, 1838-85.

A History of Philosophy, Vols. 2 and 3, by F.C. Copleston. Burns & Oates, London, 1953; Newman, Westminster, Maryland, 1950-3.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ABELARD

Selections from Medieval Philosophy, Vol. 1, ed R. McKeon, Scribner's, London 1930-1 and New York, 1926.

Peter Abailard by J.K. Sikes. C.U.P., Cambridge, and Macmillan, New York, 1932.

AQUINAS

Philosophical Texts by Aquinas, ed. T. Gilby. O.U.P., Oxford and New York, 1951.

The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas by E. Gilson (with a catalogue of his works by I.T. Eschmann). Sheed & Ward, London, 1957.

Aquinas by F. C. Copleston. Penguin, London and Baltimore, 1955.

The Life of St Thomas Aquinas by K. Foster.

AUGUSTINE

Confessions by Augustine, tr. Sir T. Matthew, rev. R. Huddleston. Burns & Oates, London, 1954; Regnery, Chicago, Ill., 1956.

The City of God by Augustine, tr. J. Healey, ed. R. Tasker. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1957.

On Christian Doctrine and Enchiridion by Augustine, tr. J. S. F. Law. Clark, Edinburgh, 1892.

A Guide to the City of God by M. Versfeld. Sheed & Ward, London, 1958.

Saint Augustine by H. Marrou. Longmans, London, 1957.

AVERROES

Tahafut al-tahafut by Averroes, tr. S. van den Bergh. Luzac, London, 1955.

Commentary on Plato's Republic by Averroes, ed, and tr. E. I. J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1956.

Political Thought in Medieval Islam, Ch. IX, by E. I.J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1958.

Ibn Rushd (Averroes) by L. Gauthier. Paris, 1948.

AVICENNA

Avicenna on Theology by A.J. Arberry. Murray, London, 1951.

Avicenna's Psychology by F. Rahman. O.U.P., Oxford, 1952.

Avicenna: Scientist and Philosopher ed. G.N. Wickens. Luzac, London, 1952.

Avicenna. His life and works by S.N. Afnan. London, 1958.

BACON, ROGER

The Opus Maius by Roger Bacon, tr. R. B. Burke. Pennsylvania U.P., Philadelphia, 1928.

Roger Bacon and His Search for a Universal Science by Stewart Easton. Blackwell, Oxford and Columbia U.P., New York, 1952.

BOETHIUS

Work by Boethius, tr. H.F. Stewart. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1918.

BONAVENTURA

The Philosophy of St Bonaventure by E.

Gilson, tr. Dom I. Trethowan. Sheed & Ward, London, 1938.

CAJETAN

The Analogy of Names by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

The Concept of Being by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

Existence and Analogy, pp. 92-121, by E. L. Mascall. Longmans, London and New York, 1949.

The Analogy between God and the World, pp. 205-475, by H. Lyttkens, tr. A. Poignant. Lundequist, Uppsala and Harrasowitz, Wiesbaden, 1953.

SCOTUS, DUNS

Duns Scotus by S. R. S. Harris. O.U.P., Oxford, 1927; Humanities, New York.

ERIGENA

Selections from Medieval Philosophers, Vol. I, by Johannes Scotus Erigena, ed. R. McKeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1926.

Johannes Scotus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy by H. Bett. C.U.P., Cambridge, 1925.

MAIMONIDES

The Guide of the Perplexed by Maimonides, tr. M. Friedlander. Routledge, London and Dutton, New York, 1947.

The Eight Chapters on Ethics by Maimonides, tr. J. I. Gorfinkle. Columbia U.P., New York, 1912.

The Teachings of Maimonides by A. Cohen. Routledge, London, 1927.

PETER OF SPAIN

Petri Hispani Summulae Logicales by

Peter of Spain, ed. I. M. Bochenski. Turin, 1947.

WILLIAM OF OCCAM

Selections from Medieval Philosophy, Vol. II, by William of Occam, ed. R. McKeon. Scribner's London, 1930-1 and New York, 1926.

Philosophical Writings by William of Occam, tr. P. Boehner, Nelson, Edinburgh and New York, 1957.

The Logic of William of Ockam by E. A. Moody. Sheed & Ward, London, 1935.

Many of the earlier medieval philosophers have had none of their works translated; they are to be found in the original, especially in the *Patrologia Graeca* and the *Patrologia Latina*, both edited by Migne (Paris).

MODERN PHILOSOPHY

(Some introductory and classical works on main topics)

HISTORY OF PHILOSOPHY

History of Philosophy by F. C. Copleston. Burns & Oates, London, 1947; Newman Press, New York.

History of Western Philosophy by H. Hoffding, reprinted 1956.

History of Western Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1946; Simon & Schuster, New York, 1947.

History of Modern Philosophy by H. Hoffding, tr. B. Meyer. Macmillan, London, reprinted 1956; Dover, New York, 1955.

A History of Philosophy by C.C.J. Webb. O.U.P., Oxford and New York, 1915.

Contemporary European Philosophy by I. M. Bochenski, tr. Donald Nicholl and

Karl Aschenbrenner. California U.P., California, 1957.

English Philosophy since 1900 by G.J. Warnock. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

THEORY OF KNOWLEDGE AND METAPHYSICS

(i) *Some easier classics*

Meditations on the First Philosophy by R. Descartes, tr. J. Veitch. Simpkin and Marshall, London, 1853.

Essay concerning Human Understanding by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Dialogues between Hylas and Philonous by G. Berkeley. Collier, (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Principles of Human Knowledge by G. Berkeley, ed. C. Simon. Routledge, London, 1907.

Inquiry concerning the Human Understanding by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1902; Collier (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Essay on the Intellectual Powers of Man by T. Reid, ed. A. Woozley. Macmillan, London, 1941.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

(ii) *Some useful contemporary works*

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell. O.U.P., Oxford, 1912.

The Revolution in Philosophy by A.J. Ayer, D. Pears and others. Macmillan, London, 1955; Yale, New Haven, Conn.

The Foundation of Phenomenology by

M. Farber. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1943.

Logic and Language (first and second series) ed. A. G. N. Flew. Blackwell, Oxford, 1951-3.

New Essays in Philosophical Theology ed. A.G.N. Flew and A. MacIntyre. S.C.M., London, 1955; Macmillan, New York, 1956.

Readings in Philosophical Analysis ed. H. Feigl and W. Sellars. Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.

Theory of Knowledge by A. Woozley. Hutchinson, London, 1949.

Readings in the Philosophy of Science ed. H. Feigl and Brodrick. Appleton-Century-Crofts, New York, 1953.

Introduction to the Philosophy of Science by S. Toulmin. Hutchinson, London, 1953; Rinehart, New York.

Fundamentals of Symbolic Logic by A. Ambrose and M. Lazerovitz. Rinehart, New York, 1948.

Introduction to Symbolic Logic by A. H. Basson and D. J. O'Connor. University Tutorial Press, London, 3rd ed. 1959.

A Handbook of Logic by Brennan. New York, 1957.

Introduction to Logic and Scientific Method by M.R. Cohen and E. Nagel. Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Scientific Method and Probability by P.H. Nidditch. London, 1958.

Symbolic Logic by I. Copi. Macmillan, London and New York, 1954.

Probability and Induction by W. Kneale. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

The Logical Problem of Induction by G. von Wright. Blackwell, Oxford, rev. ed. 1957.

See also under; Boole, Frege, Jevons, Russell, Popper, Quine and Venn, below.

AESTHETICS

Philosophies of Beauty (selections) by E. F. Carritt. O.U.P., Oxford and New York, 1931.

Beauty and other Forms of Value by S. Alexander. Macmillan, London, 1933.

Breviary of Aesthetics by B. Croce, tr. D. Ainslie. Houston, 1915.

Aesthetic by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

Feeling and Form by S. Langer. Routledge, London, 1953.

Critique of Judgement by I. Kant, tr. J. C. Meredith. O.U.P., Oxford, 1952.

Principles of Art by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1938.

The History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1892; Macmillan, New York.

Essays in Aesthetics and Language ed. W. Elton and others. Blackwell, Oxford, 1954.

ETHICS

(i) General Introductions

Ethics by P. H. Nowell-Smith. Blackwell, Oxford, 1957.

Ethics by G. E. Moore. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford, 1952.

The Logic of Moral Discourse by P. Edwards. Free Press, Glencoe, Ill., 1955.

A Modern Introduction to Moral Philosophy by A. Montefiore. Routledge, London, 1958.

(ii) Some classical works

The Republic by Plato, ed. F. M. Cornford. O.U.P., Oxford, 1941.

The Nicomachean Ethics by Aristotle, tr. H. Joachim, ed. D. A. Rees O.U.P., Oxford and New York, 1951.

Ethics by B. de Spinoza, tr. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume. O.U.P., Oxford, 1902; Liberal Arts Press, New York, 1955.

Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London, 3rd ed. 1907.

Review of the Principal Questions in Morals by R. Price, ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford, 1948.

The Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1942.

Utilitarianism by J. S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York.

Prolegomena to Ethics by T. H. Green, ed. A. C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Principia Ethica by G. E. Moore. C.U.P., Cambridge, 1903.

See also under: Bentham, Braithwaite, Broad, Butler, Clarke, Dewey, Edwards, Grotius, Green, Hartmann, Hobbes, Hutcheson, Marx, Nietzsche, Pritchard, Ross, Rousseau, Schlick, Sidgwick, Spencer, Stevenson, Taylor and Toulmin, below.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

AYER

Language Truth and Logic by A. J. Ayer. Gollancz, London, 2nd ed. 1946; Dover, New York, 2nd rev. ed. 1952.

The Foundations of Empirical Knowledge by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1940.

Thinking and Meaning (Inaugural Lecture at London) by A. J. Ayer. Lewis, London, 1947.

Philosophical Essays by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

The Problem of Knowledge by A. J. Ayer. Penguin, London and Baltimore, 1956.

BACON, FRANCIS

Works by F. Bacon, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Longmans, London, 1857-74.

Philosophical Works by F. Bacon, ed. J. M. Robertson. Routledge, London, 1905.

The Philosophy of Francis Bacon by F. H. Anderson. Chicago U.P., Chicago, 1948.

Francis Bacon by J. Nichol. Blackwood, London, 1907.

The Philosophy of Francis Bacon in Ethics and the History of Philosophy by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1952.

Francis Bacon by A. E. Taylor. British Academy, London, 1927.

BENTHAM

Works by J. Bentham, ed. J. Bowring. Tait, Edinburgh, 1838-43.

Introduction to the Principles of Morals and Legislation by J. Bentham, ed. L. Lafleur. Hafner, London and New York, 1948.

Theory of Fictions by J. Bentham, ed. C. K. Ogden. Routledge, London, 1932.

Fragment on Government and Introduction to the Principles of Morals by J.

Bentham, ed. W. Harrison. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1948.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Growth of Philosophical Radicalism by E. Halévy, tr. M. Morris. Faber & Faber, London, 1928.

Bentham and the Ethics of Today by David Baumgardt. Princeton U.P., Princeton, N.J., 1952.

Philosophical Essays (No. II) by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

BERGSON

Time and Free Will by H. Bergson, tr. F. G. Pogson. Allen & Unwin, London, 1910.

Matter and Memory by H. Bergson, tr. N. M. Paul and W. S. Palmer. Allen & Unwin, London, 1911.

Laughter by H. Bergson, tr. C. Brereton and F. Rothwell Macmillan, London.

Introduction to Metaphysics by H. Bergson, tr. T. E. Hulme. Macmillan, London, 1913.

Creative Evolution by H. Bergson, tr. A. Mitchell. Macmillan, London, 1954.

The Two Sources of Morality and Religion by H. Bergson, tr. R. Andra and C. Brereton. Macmillan, London, 1935.

BERKELEY

Works by G. Berkeley, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. Nelson, Edinburgh and New York, 1948-57.

New Theory of Vision, etc. by G. Berkeley. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

Philosophical Writings by G. Berkeley,

sel. T. E. Jessop. Texas U.P., Austin, Texas, 1953.

Berkeley by G. J. Warnock. Penguin, London and Baltimore, 1953.

BLACK

The Nature of Mathematics by M. Black. Routledge, London, 1953.

Language and Philosophy by M. Black. Cornell U.P., Ithaca, N.Y., 1949.

Problems of Analysis (Philosophical Essays) by M. Black. Routledge, London, 1954.

BOOLE

The Mathematical Analysis of Logic by G. Boole. Blackwell, Oxford, 1948 (reprint).

Investigation of the Laws of Thought by G. Boole. Dover, New York, 1953 (reprint).

BOSANQUET

Knowledge and Reality by B. Bosanquet. Kegan Paul, London, 1885.

Logic by B. Bosanquet. O.U.P., Oxford, 2nd ed. 1931.

A History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1904; Macmillan, New York.

The Philosophical Theory of the State by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 4th ed. 1923.

The Principle of Individuality and Value by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1912.

The Value and Destiny of the Individual by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1913.

Some Suggestions in Ethics by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1918.

Implication and Linear Inference by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1920.

BRADLEY

Ethical Studies by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes, 1927.

Principles of Logic by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes and essays, 1922 and New York, 1927.

Appearance and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, rev. ed. 1930.

Essays on Truth and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1914.

Collected Essays (containing articles not republished in *Essay on Truth and Reality*) by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1935.

BRAITHWAITE

Moral Principles and Inductive Policies (*Proc. Brit. Acad.*) by R. Braithwaite. O.U.P., Oxford, 1950.

Scientific Explanation by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1953.

An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Eddington Memorial Lecture) by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

The Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

BROAD

Perception, Physics and Reality by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1914.

Scientific Thought by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1923.

The Mind and its Place in Nature by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1925.

Five Types of Ethical Theory by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1930; Humanities, New York.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1933-8.

Ethics and the History of Philosophy (Essays) by C. D. Broad. Routledge, London, 1952.

Religion, Philosophy and Psychological Research (Essays) by C.D. Broad. Routledge, London, 1953.

The Philosophy of C. D. Broad ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston, Ill., (forthcoming).

Sense-Perception and Matter by M. Lean. Routledge, London, 1953.

BUTLER

Fifteen Sermons by J. Butler. Knapton, London, 1726.

The Analogy of Religion by J. Butler. Knapton, London, 1736.

Butler's Moral Philosophy by A. Duncan-Jones. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Cambridge Platonists: see Whichcote, Glanvill and More.

CARNAP

Logical Syntax of Language by R. Carnap, tr. A. Smeaton. Kegan Paul, London, 1937.

Introduction to Semantics by R. Carnap. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1942.

Formalization of Logic by R. Carnap. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1947.

Meaning and Necessity by R. Carnap. Chicago U.P., Chicago, Ill., 2nd ed. 1956.

The Logical Foundations of Probability by R. Carnap. Routledge, London, 1950.

Introduction to Symbolic Logic and its Applications by R. Carnap. 1958.

CASSIRER

Language and Myth by E. Cassirer, tr. S. K. Langer. Harper, London and New York, 1946.

An Essay on Man by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

The Philosophy of Symbolic Forms by E. Cassirer, tr. C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1953-5.

The Myth of the State by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1946.

Determinism and Indeterminism in Modern Physics by E. Cassirer, tr. O. Benfey. O.U.P., Oxford and New York, 1956.

The Problem of Knowledge by E. Cassirer, tr. W. Woglom and C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1950.

The Philosophy of Ernst Cassirer ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern U.P., Evanston, Ill., 1949.

CLARKE

A Demonstration of the Being and Attributes of God (Boyle Lectures 1704-5) by S. Clarke. Knapton, London, 1705.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester 1956.

COHEN

- Reason and Nature* by M.R. Cohen. Kegan Paul, London, 1931; Free Press, Chicago, 1953.
- An Introduction to Logic and Scientific Method* by M.R. Cohen (with E. Nagel). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.
- Law and the Social Order* by M.R. Cohen. Harcourt Brace, New York, 1933.
- A Preface to Logic* by M.R. Cohen. Routledge, London, 1946; Meridian, New York.
- The Meaning of Human History* by M.R. Cohen. Open Court, La Salle, Ill., 1947.
- Studies in Philosophy and Science* by M. R. Cohen. Holt, New York, 1949.
- Reason and Law* by M.R. Cohen. Free Press, Chicago, 1950.

COLLINGWOOD

- Religion and Philosophy* by R. G. Collingwood. Macmillan, London, 1916.
- Speculum Mentis* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1924.
- Idea of Nature* by R.G. Collingwood O.U.P., Oxford, 1944.
- Idea of History* by R. G. Collingwood, ed. T.M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1946.
- Autobiography* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1951.
- Essay on Metaphysics* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1940.
- Principles of Art* by R.G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1938.
- The New Leviathan* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1942.

COMTE

- Early Essays on Social Philosophy* by A. Comte, H.D. Hutton. Routledge, London, 1911.
- Cours de Philosophie Positive* by A. Comte. Paris, 1830-42.
- Condensed translation of *Cours de Philosophie Positive*, entitled *The Positive Philosophy of Auguste Comte* by A. Comte, tr. H. Martineau. Bell, London, 3rd ed. 1896.
- A Discourse on the Positive Spirit* by A. Comte, tr. S. Beesley. Reeves, London, 1903.
- A General View of Positivism* by A. Comte, tr. J.H. Bridges. Routledge, London, 1910; Speller New York.
- The Catechism of Positive Religion* by A. Comte, tr. R. Congreve. Kegan Paul, London, 3rd ed. 1891.

CONDORCET

- Sketch of the Historical Picture of the Human Mind* by A. N. de Condorcet, tr. J. Barraclough. Weidenfeld & Nicholson, London, and Philosophical Library, New York, 1956.

CROCE

- Aesthetic* by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.
- Philosophy of the Practical* by B. Croce. Macmillan, London, 1913.
- Logic as the Science of the True Concept* by B. Croce. Macmillan, London, 1917.
- Theory and History of Historiography* by B. Croce. Macmillan, London, 1921.
- My Philosophy, and other Essays* by B. Croce, sel. R. Klibansky, tr. E.F. Carr. Allen & Unwin, London, 1949.

CUDWORTH

The True Intellectual System of the Universe, etc. by R. Cudworth. Royston, London, 1678.

A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality by R. Cudworth. Knapton, London, 1731.

DESCARTES

Philosophical Works by R. Descartes, tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross. C.U.P., Cambridge 1931.

Philosophical Writings, a Selection by R. Descartes, tr. and ed. E. Anscombe and P. Geach. Nelson, Edinburgh and New York, 1954.

DEWEY

Experience and Nature by J. Dewey. Open Court, London and Chicago, 1925.

The Quest for Certainty by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1930; New York, 1929.

Logic, the Theory of Enquiry by J. Dewey. Allen & Unwin, London and New York, 1939.

Human Nature and Conduct by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1922.

Philosophy of John Dewey ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston and Chicago, Ill., 2nd ed. 1951.

John Dewey, an Intellectual Portrait by S. Hook. Day, New York, 1939.

DIDEROT

Selected Philosophical Writings by D. Diderot, ed. Lough. C.U.P., Cambridge and New York, 1953.

DUCASSE

Philosophy as a Science by C. Ducasse.

Hafner, London and New York, 1941.

Nature, Mind and Death by C. Ducasse. Open Court, La Salle, Ill., 1951.

ENGELS

Anti-Dühring by F. Engels. Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London, 1936; Int. Publishers, New York.

Dialectics of Nature by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London 1955; Int. Publishers, New York, 1940.

EDWARDS

Enquiry into the Modern Notion of the Freedom of the Will by J. Edwards. Boston, 1754.

FREGE

Philosophical Writings by G. Frege, tr. P. Geach and M. Black. Blackwell, Oxford, 1952.

Foundations of Aesthetic by G. Frege, tr. J. Austin. Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1953.

GASSENDI

Syntagma Philosophiae Epicuri by P. Gassendi. Amsterdam, 1684.

The Philosophy of Gassendi (English précis) by G. S. Brett. Macmillan, London, 1908.

GILSON

God and Philosophy by E. Gilson. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1941.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London, 1955.

GLANVILL

The Vanity of Dogmatising by J. Glanvill. London, 1661.

Philosophical Considerations by J. Glanvill. London, 1666.

GOODMAN

The Structure of Appearance by N. Goodman. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Fact, Fiction and Forecast by N. Goodman. Athlone, London, 1954.

GREEN

Prolegomena to Ethics by T.H. Green, ed. A.C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Works of T.H. Green (excluding the above), ed. R.L. Nettleship. Longmans, London, 1885-8.

GROTIUS

De Jure Belli et Pacis Libri Tres (with abridged tr.) by H. Grotius, tr. W. Whewell. C.U.P., Cambridge, 1854.

The Social and Political Idea of Some Great Thinkers of the 16th and 17th Centuries by F.J.C. Hearnshaw. Harrap, London, 1926.

HAMILTON

Lectures on Metaphysics and Logic by Sir W. Hamilton, ed. H. L. Mansel and J. Veitch. Edinburgh, 1859-60.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill. Longmans, London, 1889.

HARE

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford and New York, 1952.

HARTMANN, C.R.E. VON

The Philosophy of the Unconscious by C. R. E. Von Hartmann, tr. W. C. Coupland. Routledge, London, 1931.

HARTMANN, N.

Ethics by N. Hartmann, tr. S. Coit Allen & Unwin, London, 1932; Macmillan, New York.

HEGEL

Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford, 1942.

Lectures on the History of Philosophy by G. Hegel, tr. J. Haldane and Simpson. Routledge, London, 1955 (reissue); Humanities, New York, 1954.

Lectures on the Philosophy of History by G. Hegel, tr. J. Sibree. Bell, London, 1878; Dover, New York, 1956.

Phenomenology of the Mind by G. Hegel, tr. J. B. Baillie. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931.

Philosophy of Hegel by W.T. Stace. Macmillan, London, 1924.

Hegel: A Re-examination by J. N. Findlay. London, 1958.

HEIDEGGER

Being and Time by M. Heidegger. 1958.

What is Philosophy? by M. Heidegger, tr. W. Kluback and J.T. Wilde. Vision Press, London and New York, 1958.

HICKS

Thought and Real Existence by G.D. Hicks. O.U.P., Oxford, 1936.

The Philosophical Bases of Theism (Hibbert Lectures) by G.D. Hicks. Allen & Unwin, London, 1937.

Critical Realism by G. D. Hicks. Macmillan, London, 1938.

HOBBS

English Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London, 1839-45.

Latin Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London 1839-45.

Leviathan by T. Hobbes, ed. M. Oakeshott. Blackwell, Oxford, 1946.

Hobbes by E. S. Peters. Penguin, London and Baltimore, 1956.

HOCKING

Lasting Elements of Individualism by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1937.

Types of Philosophy by W. E. Hocking. Scribner's London, 1929.

Thoughts of Death and Life by W. E. Hocking. Harper, London and New York, 1937.

The Meaning of God in Human Experience by W. E. Hocking. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1912.

Human Nature and its Remaking by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1929.

Rethinking Missions by W. E. Hocking.

HOOK

The Metaphysics of Pragmatism by S. Hook. Open Court, London and Chicago, Ill., 1927.

From Hegel to Marx by S. Hook. Gollancz, London, 1936.

Education for Modern Man by S. Hook. Dial, New York, 1946.

Reason, Social Myths and Democracy by Hook. Humanities, New York.

HUME

Treatise of Human Nature by D. Hume. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1956.

Inquiry concerning the Human Understanding and Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1895.

Dialogues concerning Natural Religion by D. Hume, ed. N. Kemp Smith. O.U.P., Oxford, 1935.

David Hume, His Theory of Knowledge by D. G. C. McNabb. Hutchinson, London, 1951.

The Life of David Hume by E. C. Mossner. Nelson Edinburgh, 1954.

HUSSERL

Logische Untersuchungen by E. Husserl. Halle, rev. ed. 1931.

Ideen zu einer reinen Phanomenologie, Vol. I, tr. as *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* by E. Husserl, tr. W. R. Boyce Gibson. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931-52.

HUTCHESON

Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue by F. Hutcheson. London, 1720.

Essay on the Nature and Conduct of our Passion by F. Hutcheson. Knapton, London, 1730.

A System of Moral Philosophy (posthumous) by F. Hutcheson. Glasgow and London, 1755.

Extracts in *British Moralists* ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1897.

JAMES

The Will to Believe by W. James. Dover, New York.

Principles of Psychology by W. James. Macmillan, London, 1901; Holt, New York.

Pragmatism by W. James Longmans, London and New York, 1943.

The Varieties of Religious Experience by W. James. Longmans, London, 1952; Modern Library, New York, 1936.

A Pluralistic Universe by W. James. Longmans, London and New York, 1943.

The Meaning of Truth by W. James. Longmans, London and New York, 1909.

Some Problems of Philosophy by W. James. Longmans, London and New York, 1940.

Memories and Studies by W. James. Longmans, New York, 1911.

Collected Essays and Reviews by W. James. Longmans, London and New York, 1920.

JASPERS

Perennial Scope of Philosophy by K. Jaspers, tr. R. Manheim. Routledge, London, 1950.

Man in the Modern Age by K. Jaspers, tr. E. and C. Paul. Routledge, London, 1951.

Reason and Anti-Reason in our Time by K. Jaspers, tr. S. Godman. S.C.M., London, 1952.

Reason and Existenz by K. Jaspers, tr. W. Earl, Routledge, London, 1956.

The Philosophy of K. Jaspers ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1957.

JEVONS

The Principles of Science by F. Jevons. O.U.P., Oxford, 1874.

Studies in Deductive Logic by F. Jevons. London, 1880.

KANT

Critique of Pure Reason by I. Kant, tr. N. Kemp Smith. Macmillan, London, 1929; St Martins, New York.

Critique of Practical Reason, etc. by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London and New York, 1909.

Critique of Judgment by I. Kant, tr. J. Meredith. O.U.P., Oxford and New York 1952.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

The Moral Law by I. Kant, tr. H. J. Paton. Hutchinson, London, 1948.

The Categorical Imperative by H. J. Paton. Hutchinson, London, 2nd ed. 1953; Chicago U.P., Chicago, Ill., 1948.

Kant's Metaphysic of Experience by H. J. Paton. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1936.

Kant by S. Korner. Penguin, London and Baltimore, 1955.

KIERKEGAARD

Concept of Dread by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

Fear and Trembling by S. Kierkegaard tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

For Self-Examination by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie and D. F. Swenson. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Concluding Unscientific Postscript by S. Kierkegaard, tr. D.F. Swenson, ed. W.

Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Soren Kierkegaard by J. Hohlenberg, tr. T.H. Croxall. Routledge, London and Pantheon, New York, 1954.

LEIBNIZ

New Essays Concerning the Human Understanding by G. Leibniz, tr. Langley. 1896.

The Monadology, etc. by G. Leibniz, tr. R. Latta. O.U.P., Oxford, 1898.

Theodicy by G. Leibniz, tr. E.M. Huggard. Routledge, London, 1952.

Discourse on Metaphysics by G. Leibniz, tr. P. Lucas and Grint. Manchester U.P., Manchester, 1953; Branes & Noble, New York, 1954.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester, 1956.

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

Leibniz by R. L. Saw. Penguin, London and Baltimore, 1954.

LEWIS

Survey of Symbolic Logic by C. I. Lewis. California U.P., Berkeley, Calif., 1918.

Mind and the World Order by C. I. Lewis. Scribner's, London and New York, 1928.

Symbolic Logic by C. I. Lewis (with C. H. Langford). Dover, London and New York, 1932.

An Analysis of Knowledge and Valuation by C. I. Lewis. Open Court, La Salle, Ill., 1946.

The Ground and Nature of Right by C. I. Lewis. Columbia U.P., New York, 1955.

LOCKE

Two Treatises of Government by J. Locke, ed. T. Cook. Hafner, London and New York, 1956.

Essay Concerning Human Understanding (abridged) by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Some Thoughts concerning Education by J. Locke, ed. R. H. Quick C.U.P., Cambridge, 1899; ed. C. W. Eliot. Harvard U.P. (Harvard Classics, Vol. 37), Cambridge, Mass., 1910.

John Locke by D. J. O'Connor. Penguin, London and Baltimore, 1952.

MALEBRANCHE

De la Recherche de la Vérité by N. Malebranche. Paris, 1674-8.

A Treatise of Morality by N. Malebranche, tr. J. Shipton. London, 1699.

Dialogues on Metaphysics and Religion by N. Malebranche, tr. M. Ginsberg. Macmillan, London and New York, 1923.

MACH

Contributions to the Analysis of Sensations by E. Mach. Dover, New York, 1897.

The Science of Mechanics by E. Mach, tr. T. McCormack. Open Court, London and La Salle, Ill., 4th ed. 1919.

MARCEL

Philosophy of Existence by G. Marcel, tr. M. Harari. Harvill, London, 1949.

Le Mystère de l'Être (Gifford Lectures) by G. Marcel, tr. G. S. Fraser and R. Hague. Harvill, London, 1951.

MCTAGGART

The Nature of Existence by J. McTaggart. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1927.

Studies in the Hegelian Dialectic by J. McTaggart, C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1922.

Some Dogmas of Religion by J. McTaggart. Arnold, London, 1930.

Philosophical Studies by J. McTaggart, ed. S. Keeling. Arnold, London, 1934.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C. D. Broad. C.U.P., Cambridge and New York, 1933-8.

MARITAIN

Introduction to Philosophy by J. Maritain, tr. E. Watkin. Sheed & Ward, London and New York, 2nd ed. 1947.

Existence and the Existent by J. Maritain. Doubleday, New York, 1957.

The Degrees of Knowledge by J. Maritain, tr. G. Phelan. Bles, London, 1937; Scribner's, New York, 1958.

MARX

Manifesto of the Communist Party by K. Marx (with F. Engels). Reeves, London, 1888.

Theses on Feuerbach (en Engels' Ludwig Feuerbach, q.v.).

Marx by I. Berlin. O.U.P., Oxford, 1948.

The Critique of the Hegelian Philosophy of Right by K. Marx.

The Jewish Question by K. Marx. 1843.

Political Economy and Philosophy (notebooks of 1844) by K. Marx.

The Holy Family by K. Marx (with F. Engels). Moscow, 1956; Lawrence & Wishart, London, 1956.

The German Ideology by K. Marx (with

F. Engels). Lawrence & Wishart, London, 1953; Int. Publishers, New York.

The Poverty of Philosophy by K. Marx. Lawrence & Wishart, London, 1956.

Preface to *Critique of Political Economy* by K. Marx, tr. N. I. Stone. Kegan Paul, London and Int. Library Publishing Co., New York, 2nd ed. 1904.

Preface to *Capital* (2nd edition) by K. Marx. Hamburg, 1872.

MEINONG

Meinong's Theory of Objects by J. N. Findlay. O.U.P., Oxford, 1933.

MILL, JAMES

Essay on Government by James Mill. C.U.P., Cambridge and New York, 1937.

Analysis of the Phenomena of the Human Mind by James Mill, ed John S. Mill, London, 1869.

James Mill, A Biography by A. Bain. London, 2nd ed. 1887.

MILL, JOHN, S.

A System of Logic by John S. Mill. Longmans, London, 1884 and New York, 1929.

On Liberty; Representative Government and Utilitarianism by John S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by John S. Mill. Longmans, London, 1889.

Autobiography by John S. Mill. O.U.P., Oxford and Columbia U.P., New York, 1924.

Nature; The Utility of Religion and Theism by John S. Mill. Watts, London, 1904.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Philosophy of J. S. Mill by R. P. Anschutz. O.U.P., Oxford and New York, 1953.

J.S. Mill by K. Britton. Penguin, London and Baltimore, 1953.

MISES

Probability, Statistics and Truth by R. von Mises, tr. J. Neyman and others. Hodge, London, 1939.

Positivism by R. von Mises. O.U.P., Oxford and Braziller, New York, 1956.

MOORE

Principia Ethica by G. E. Moore C.U.P., Cambridge and New York, 1954.

Some Main Problems of Philosophy by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1953.

Ethics by G. E. Moore O.U.P., Oxford and New York, 1947.

Philosophical Studies by G. E. Moore. Routledge, London, 1922; Humanities, New York, 1921.

Philosophical Papers by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1959.

The Philosophy of G. E. Moore ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1952.

G. E. Moore, A Critical Exposition by A. R. White. Blackwell, Oxford, 1958.

MORE

Works by H. More. London, 1675-9.

MORRIS

Six Theories of Mind by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1932.

Foundations of the Theory of Signs by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1938.

Paths of Life by C. W. Morris. New York 1942.

Signs, Language and Behaviour by C.W. Morris. Prentice-Hall, New York, 1946.

Varieties of Human Value by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1956.

NAGEL

Introduction to Logic and Scientific Method by E. Nagel (with M. R. Cohen). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Sovereign Reason (Essays) by E. Nagel. Glencoe, Ill., 1954.

Logic without Metaphysics by E. Nagel Glencoe, Ill., 1957.

NIETZSCHE

A Nietzsche Reader ed. W. A. Kaufmann. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton N.J., 1950.

Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist by W. A. Kaufmann. Princeton U.P., Princeton, N. J., 1950.

The Tragic Philosopher by F. A. Lea. Methuen, London, 1957.

PEIRCE

Collected Papers by C. S. Peirce, ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1931-5.

Philosophy of Peirce (Selected Writings) ed. J. Buchler. Kegan Paul, London, 1940

Values in a Universe of Chance by C. S. Peirce, ed. Wiener. Dover, New York, 1958.

Peirce and Progenatism by W. B. Gallie. Penguin, London and Baltimore, 1952.

POPPER

The Open Society and its Enemies by K. Popper. Routledge, London, 3rd ed. 1957.

Poverty of Historicism by K. Popper. Routledge, London 1957.

Logic of Scientific Discovery by K. Popper. Routledge, London, 1959.

PRICE, H. H.

Perception by H. H. Price. Methuen, London, 1954.

Hume's Theory of the External World by H. H. Price. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

Thinking and Experience by H. H. Price. Hutchinson, London, 1953.

PRICE, R.

A Review of the Principal Questions in Morals by R. Price ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford and New York, 1948.

PRICHARD

Kant's Theory of Knowledge by H. Prichard. O.U.P., Oxford, 1909.

Knowledge and Perception (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1950.

Moral Obligation (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

QUINE

Mathematical Logic by W. Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Methods of Logic by W. Quine. Routledge, London, 1952; Holt, New York, 1950.

From a Logical Point of View by W.

Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1953.

REID

An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common sense by T. Reid. Edinburgh, 1764.

Essays on the Intellectual Powers of Man by T. Reid, abr. ed. A. D. Woolley. Macmillan, London 1941; St Martins, New York.

ROSS

The Right and the Good by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford, 1930.

The Foundations of Ethics by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford and New York, 1939.

ROUSSEAU

Du Contrat Social by J.-J. Rousseau, tr. and ed. G. D. H. Cole. (Eeveryman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Writings by J.-J. Rousseau, tr. F. Watkins. Nelson, Edinburgh, 1953.

ROYCE

The Religious Aspect of Philosophy by J. Royce. Peter Smith, Gloucester, Mass., 1958.

The Conception of God by J. Royce. Macmillan, New York, 1897.

Study of Good and Evil by J. Royce. Macmillan, New York, 1898.

The World and the Individual by J. Royce. Macmillan, New York, 1900-2.

The Philosophy of Loyalty by J. Royce. Macmillan, New York, 1908.

W. James and Other Essays by J. Royce. Macmillan, New York, 1911.

The Sources of Religious Insight by J.

Royce. Clark, Edinburgh and Scribner's, New York, 1912.

The Problem of Christianity by J. Royce. Macmillan, New York, 1913.

Lectures on Modern Idealism by J. Royce. Yale U.P., New Haven, Conn., 1919.

Fugitive Essays by J. Royce. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1920.

RUSSELL

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

The Principles of Mathematics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1950; Norton, New York, 1938.

Philosophical Essays by B. A. W. Russell. Longmans, London and New York, 1910.

Principia Mathematica by B. A. W. Russell (with A. N. Whitehead). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell, Williams & Norgate, London and Holt, New York, 1912.

Our Knowledge of the External World by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Humanities, New York.

Principles of Social Reconstruction by B. A. W. Russell, Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1920; Century, New York, 1916.

Mysticism and Logic, and Other Essays by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1917; Barnes & Noble, New York, 1954.

Introduction to Mathematical Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Macmillan, New York, 1924.

The Practice and Theory of Bolshevism by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1921; Macmillan, New York, 1949.

The Analysis of Matter by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1921.

On Education Especially in Early Childhood by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Liveright, New York, 1926.

An Inquiry into Meaning and Truth by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London 1955; Dover, New York, 1954.

An Outline of Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Meridian, New York, 1927.

Power: A New Social Analysis by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Norton, New York, 1938.

An Inquiry into Meaning and Truth by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1940; Humanities, New York.

The Philosophy of Bertrand Russell ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern University, Evanston, Ill., 1944.

History of Western Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1946.

Human Knowledge, its Scope and Limits by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1948.

Authority and the Individual by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1949.

Human Society in Ethics and Politics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1954; Simon & Schuster, New York, 1955.

Logic and Knowledge (Essays, 1901-50) by B. A. W. Russell, ed. R. Marsh. Allen & Unwin, London, 1956; Macmillan, New York.

My Philosophical Development by B. A. W. Russell. Simon & Schuster, New York, 1959.

RYLE

The Concept of Mind by G. Ryle. Hutchinson, London, 1949; Barnes & Noble, New York, 1950.

Dilemmas by G. Ryle. C.U.P., Cambridge, 1954.

SANTAYANA

The Life of Reason by G. Santayana. Constable, London and Scribner's, New York, 1954.

The Sense of Beauty by G. Santayana. Black, London, 1896; Dover, New York, 1955.

Realms of Being by G. Santayana. Constable, London, 1928-40; Scribner's, New York, 1942.

The Philosophy of G. Santayana ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers). C.U.P., Cambridge and Tudor, New York, 1943.

SARTRE

Being and Nothingness by J.-P. Sartre, tr. H.E. Barnes; Methuen, London and Philosophical Library, New York, 1957.

Existentialism and Humanism by J.-P. Sartre, tr. P. Mairet, Methuen, London, 1955; Philosophical Library, New York.

Literary and Philosophical Essays by J.-P. Sartre, tr. A. Michelson, Rider, London, 1955.

Transcendence of the Ego by J.-P. Sartre, tr. F. Williams and R. Kirkpatrick.

Vision Press, London, 1958; Noonday, New York, 1957.

SCHILLER

Humanism: Philosophical Essays by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Studies in Humanism by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Formal Logic by F. C. S. Schiller, Macmillan, London, 2nd ed. 1931.

Logic for Use by F. C. S. Schiller. Bell, London, 1929.

SCHLICK

Space and Time in Contemporary Physics by F. Schlick, tr. H. L. Brose. O.U.P., Oxford, 1920.

Problems of Ethics by F. Schlick. New York, 1939.

Gesammelte Aufsätze (1926-36) by F. Schlick. Vienna, 1938.

Philosophy of Nature by F. Schlick. New York, 1949.

SCHOPENHAUER

Essays from the Parerga and Paralipomena by A. Schopenhauer, tr. T. B. Saunders. Allen & Unwin, London, 1951.

The World as Will and Idea by A. Schopenhauer, tr. R.B. Haldane and J. Kemp. Routledge, London, 1883.

SIDGWICK

The Methods of Ethics by H. Sidgwick. London, 1930 (reissue).

Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau by H. Sidgwick, ed. E. C. Jones. Macmillan, London, 1902.

SPENCER

A System of Synthetic Philosophy by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1862-92

Data of Ethics by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1879.

SPINOZA

Ethics by B. de Spinoza, tr. A. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Works by B. de Spinoza with tr. A. Wernham. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

Spinoza by S. Hampshire. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza by R. L. Saw. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

STEVENSON

Ethics and Language by C. Stevenson. Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

TAYLOR

The Problem of Conduct by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1901.

Elements of Metaphysics by A. E. Taylor. Methuen, London, 1903.

The Faith of a Moralist by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

Philosophical Studies by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1934.

TOULMIN

Examination of the Place of Reason in Ethics by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1950.

Philosophy of Science, an Introduction

by S. Toulmin. Hutchinson, London and Rinehart, New York, 1953.

The Uses of Argument by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1958.

URBAN

The Intelligible World, Metaphysics and Value by W. Urban Allen & Unwin, London, 1929.

Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism by W. Urban. Allen & Unwin, London, 1939; Macmillan, New York.

Beyond Realism and Idealism by W. Urban. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1949.

VENN

The Logic of Chance by J. Venn. Macmillan, London, 3rd ed. 1888.

Symbolic Logic by J. Venn. Macmillan, London, 2nd ed. 1894.

Principles of Empirical or Inductive Logic by J. Venn. Macmillan, London, 1889.

WARD

Naturalism and Agnosticism by J. Ward. London, 1899.

The Realm of Ends, or Pluralism and Theism by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 3rd ed. 1920.

Psychological Principles by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1920.

Essays in Philosophy by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1927.

WHEWELL

History of the Inductive Sciences by W. Whewell. London, 3rd ed. 1857.

The Mechanical Euclid by W. Whewell. Cambridge, 5th ed. 1849.

Philosophy of the Inductive Sciences by W. Whewell. Parker, London, 1837.

The Elements of Morality by W. Whewell. Cambridge, 4th ed. 1864.

Lectures on Systematic Morality by W. Whewell. London, 1846.

William Whewell by I. Todhunter. London, 1876.

WHICHCOTE

Selections in: *The Cambridge Platonists* ed. E. T. Campagnac. O.U.P., Oxford, 1901.

WHITEHEAD

Principia Mathematica by A. N. Whitehead (with B. A. W. Russell). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

The Principles of Natural Knowledge by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1919.

The Concept of Nature by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and New York, 1919.

The Principle of Relativity by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1922.

Science and the Modern World by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1926; Macmillan, New York, 1925.

Religion in the Making (Lowell Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929; Macmillan, New York, 1926.

Process and Reality (Gifford Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929.

Adventures of Ideas by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1938; Macmillan, New York, 1933.

Modes of Thought by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1938.

Whitehead's Metaphysics by I. Leclerc. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1958.

The Philosophy of Whitehead by W. Mays. 1959.

WISDOM

Problems of Mind and Matter by J. Wisdom. C.U.P., Cambridge, 1934.

Other Minds by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1952.

Philosophy and Psycho-Analysis by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1953.

WITTGENSTEIN

Tractatus Logico-Philosophicus by L. Wittgenstein, tr. C. K. Ogden, Routledge, London, 1922; Humanities, New York.

Philosophical Investigations by L. Wittgenstein, tr. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1958.

Remarks on the Foundations of Mathematics by L. Wittgenstein, ed. G. von Wright, tr. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1956.

The Blue and Brown Books by L. Wittgenstein, ed. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford, 1958.

Introduction to Wittgenstein's Tractatus by G. E. M. Anscombe. 1959.

Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition by E. Stenius. Blackwell, Oxford, 1959.

Ludwig Wittgenstein: A Memoir by N. Malcolm. 1958.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب